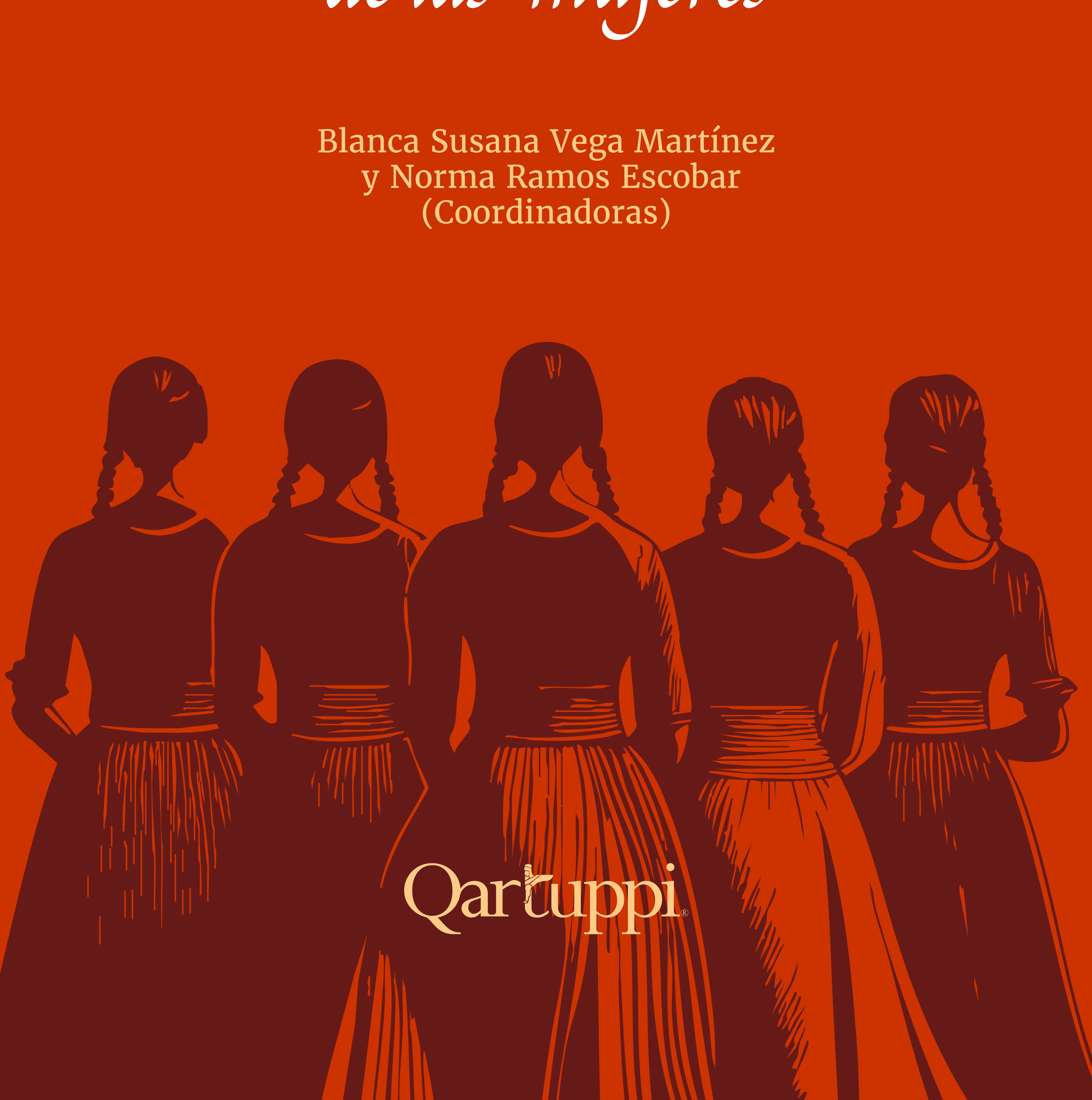
Historia oral, memoria y patrimonio cultural de las mujeres

Blanca Susana Vega Martínez
y Norma Ramos Escobar
(Coordinadoras)



Qartuppi®

Esta obra es de acceso abierto y puede ser leída, descargada y compartida libremente, bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Historia oral, memoria y patrimonio cultural de las mujeres

Blanca Susana Vega Martínez
y Norma Ramos Escobar
(Coordinadoras)

Qartuppi®

Proyecto financiado por el Fideicomiso 23871, Multas electorales "Convocatoria 2024-01. Proyectos para fortalecer la formación de recursos humanos en investigación, desarrollo tecnológico e innovación", administrado por el Consejo Potosino de Ciencia y Tecnología. Se agradece el apoyo brindado por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la Universidad Pedagógica Nacional-Unidad 241.

Esta obra fue revisada, arbitrada y dictaminada por pares académicos, y su dictamen de aceptación cumplió con criterios de evaluación y calidad científica.

Historia oral, memoria y patrimonio cultural de las mujeres

1era. edición, octubre 2025

ISBN 978-607-8694-72-3
DOI 10.29410/QTP.25.13

D.R. © 2025. Qartuppi, S. de R.L. de C.V.
Villa Turca 17, Villas del Mediterráneo
Hermosillo, Sonora 83220 México
https://qartuppi.com

Edición: Qartuppi, S. de R.L. de C.V.
Diseño editorial: León Felipe Irigoyen
Ilustración de portada: Arantza Cons Gutiérrez

~ Contenido ~

Prólogo 7
Claudia Teresa Gasca Moreno

Introducción 11

Parte I
Memoria e historia oral de las mujeres

Capítulo I 20
Imaginarios, representaciones y experiencias de las mujeres:
la memoria como patrimonio contemplado desde la Historia Oral
Ruth Yolanda Atilano Villegas

Capítulo II 35
Las narrativas orales: un canal de reconfiguración del pasado.
Propuesta teórico-metodológica para abordarlas
en el contexto de lo subalterno
Dorisbel Guillén Cruz

Capítulo III 52
Cuerpo hablante: mujeres, memoria y corporalidad
en la construcción del relato oral
Nayeli Fabiola Moctezuma Moreno

Parte II
El hacer de las mujeres, un patrimonio cultural inmaterial

Capítulo IV 65
Las mujeres del mezcal: historia oral, memoria y patrimonio en Palmar Segundo
Blanca Susana Vega Martínez y Norma Ramos Escobar

Capítulo V 83
Adela Vélez, memorias de una partera en Viesca, Coahuila
Hilda Georgina Hernández Alvarado

Capítulo VI 100
Mirar, escuchar y ~~callar~~ esbozar la memoria: el cuento como dispositivo de re-existencia en la experiencia de maestras frente a la violencia criminal-patriarcal-extractivista en el México contemporáneo
Diana Cecilia Rodríguez Ugalde

Capítulo VII 122
El habitar y la memoria como categorías para la autonomía de las mujeres: un caso de la ciudad de León, Guanajuato
Dolores Isabel Escobedo Barco

~ Prólogo ~

Si consideramos que la historia oral y la memoria constituyen pilares fundamentales del patrimonio inmaterial —tanto a nivel nacional como en el ámbito local—, cabe preguntarse por qué no se ha profundizado lo suficiente en el papel que desempeñan las mujeres en este terreno. Este libro propone una revisión de las rutas teóricas y las posibilidades metodológicas que permiten reconocer, analizar y explicar el valor de las experiencias femeninas en la construcción de la inmaterialidad cultural de sus respectivos entornos. Se trata de una reflexión compartida sobre el lugar que históricamente han ocupado las mujeres en los estudios del patrimonio, tanto material como inmaterial, en diversos contextos. Asimismo, busca subrayar la importancia de reconocer su presencia como agentes vitales en la transmisión de conocimientos y dinamismo de prácticas culturales.

Los trabajos reunidos en este libro confluyen en un propósito común: reafirmar el derecho de las mujeres a la memoria. Invitan a un diálogo interdisciplinario y proponen un cambio de enfoque en el estudio del patrimonio cultural, situando a las mujeres como protagonistas de la historia. Este viraje implica documentar sus modos de vida y su relación con el entorno que habitan, rescatar testimonios que den cuenta de sus corporalidades, de sus formas de integración social y de su desarrollo humano, así como de las fronteras sociales —simbólicas y materiales— que enfrentan. Todo ello, abordado desde las especificidades que las atraviesan desde una perspectiva de género.

Lo anterior configura nuevos escenarios sociales, políticos y culturales que plantean un reto académico: ¿Cómo otorgar voz a un sector social que ha estado estructuralmente invisibilizado? ¿De qué manera recuperar su valor sociocultural en la

gestación y reproducción de los valores que nos definen como sociedad? Esta obra busca responder a esos desafíos poniendo el acento en las prácticas de las mujeres, reconociendo su capacidad creadora y transformadora. Las experiencias documentadas muestran cómo resguardan y transmiten prácticas y saberes, al tiempo que los renuevan en beneficio de las colectividades con las que se vinculan, creando y dinamizando cultura.

Reconocer el valor político de los saberes de las mujeres, a través de la historia oral y su contribución al patrimonio cultural mediante el ejercicio de la memoria, constituye el inicio de un proceso para saldar una deuda individual y colectiva con quienes, muchas veces sin saberlo, han forjado los pilares sobre los que descansa nuestra sociedad. Sin embargo, el reto apenas comienza: estas voces, recuperadas y valorizadas en el ámbito académico, deben también ser reconocidas en otros espacios de la vida social y cultural, particularmente en los institucionales. Solo así las mujeres podremos mostrarnos mutuamente, abrir caminos y generar condiciones para que aquellas que han sido desvalorizadas en su vida cotidiana puedan autorreconocerse y ser honradas por la fuerza de su palabra y el potencial que portan. Verbalizar la fuerza y consistencia de sus acciones es un acto de defensa y construcción de rutas en las que sus expresiones materiales e inmateriales —históricamente diluidas por miradas androcentristas que han dominado la discusión sobre el patrimonio cultural— adquieran un nuevo significado en la vida diaria de nuestras colectividades.

Además, reconocer a las mujeres como productoras de cultura no solo implica visibilizarlas, sino también contribuir a restablecer el tejido social. Como muestran las experiencias documentadas, sus prácticas cotidianas generan dinámicas de reciprocidad que fortalecen el entorno comunitario en el que se desenvuelven. Observar, reflexionar y otorgar valor al patrimonio desde una dimensión de género, en contextos que abarcan desde lo rural hasta lo periurbano y urbano, enriquece la discusión sobre su papel vital en la conservación, producción y renovación de prácticas, elementos y significados culturales que fortalecen referentes identitarios, valores sociales y sentido de comunidad.

En el análisis del tema patrimonial, las experiencias materiales e inmateriales de las mujeres han sido diluidas en abordajes que no se habían detenido a reflexionar que la vida comunitaria depende, en gran medida, de su tiempo, trabajo e ini-

ciativa. Reconocer esta realidad exige observar de manera atenta su presencia en los espacios que habitamos, así como en las formas en que experimentan y dotan de significado la vida cotidiana. Implica también considerar las condiciones en las que desarrollan su labor y los efectos que esta tiene en las diferentes escalas de los contextos en los que se desenvuelven.

Reflexionar sobre el rol de las mujeres en la recuperación de la memoria y el patrimonio revela componentes económicos, territoriales, ambientales, culturales y estéticos que se articulan con su capacidad creativa, de organización, negociación y resolución de conflictos. Reconocer el potencial de sus prácticas, relaciones e interacciones que aluden a procesos dinámicos nos convoca a romper las ideas estáticas sobre el patrimonio y dejar de entenderlo únicamente como una pieza de museo. Implica, en cambio, visualizar un entramado vivo de expresiones patrimoniales que se nutren del trabajo diario de mujeres mezcaleras, parteras, maestras y habitantes de los bordes urbanos. Estas prácticas no solo conservan saberes, sino que también generan nuevos referentes culturales, cuyas posibilidades y significados pueden extrapolarse con facilidad a otras latitudes.

Este giro analítico representa una oportunidad para reconocer otras formas del patrimonio inmaterial y un acto de empoderamiento sobre aquellos espacios de la memoria que han sido negados a las mujeres. Se trata de reivindicar su valor social y de visibilizarlas como agentes activas en la construcción de referentes y significados culturales.

Comprender otros escenarios de la memoria y el patrimonio conduce a rutas nuevas para representar aquello que valoramos como individuos y como sociedad: lo que nos identifica y nos vincula con los territorios físicos y simbólicos que habitamos, dotando de sentido a nuestra existencia. En este marco, la mirada de las mujeres se plantea como un eje que otorga dinamismo a partir de sus prácticas cotidianas, las cuales se transforman en expresiones culturales valoradas y apropiadas por varias generaciones. Sin embargo, esta valorización enfrenta obstáculos que se inscriben en el entorno socioeconómico y sociocultural: la persistencia de desigualdades estructurales derivadas del modelo de desarrollo económico consolidado en Occidente en las últimas cinco décadas; la permanencia de roles de género que, bajo el amparo de las “tradiciones”, refuerzan relaciones desiguales; y la mercantilización de la cultura, proceso mediante el cual las prácticas patrimoniales

son patrimonializadas para el consumo, acentuando dinámicas de exclusión y folclorización. Este último fenómeno se vincula con la financiarización de la "Cultura" que, lejos de democratizar el acceso y el beneficio, concentra las ganancias en grupos privilegiados.

El recorrido por la historia oral, la memoria y el patrimonio cultural de las mujeres, articulado a través de la propuesta teórica y las experiencias situadas, abre un debate sobre el reconocimiento de su participación y la relevancia de sus acciones en diferentes escalas. La discusión que vertebra la obra se centra en visibilizar su presencia, el lugar que habitan, las memorias que hilvanan y la forma en que sus prácticas dotan de sentido en lo individual y colectivo. De manera tangencial, remarca la necesidad de reconocer su capacidad organizativa y plantea un cambio de enfoque desde otras voces y miradas distintas en el análisis del patrimonio cultural. De este modo, se siembra una semilla para futuras reflexiones encaminadas a reconocer, documentar y visibilizar las trayectorias femeninas en la construcción de comunidades.

Dra. Claudia Teresa Gasca Moreno
Universidad de Guanajuato

~ Introducción ~

El estudio de las memorias y el patrimonio cultural femenino se ha consolidado, en las últimas décadas, como una línea de investigación fundamental dentro de la historia de las mujeres (Huber, 2019; Pérez, 2014). En diversas regiones de América Latina se ha trabajado en el rescate y la visibilización de la participación de las mujeres en las comunidades y sociedades. En nuestro país, desde el pasado reciente, han surgido importantes proyectos que comienzan a marcar un precedente para reflexionar sobre el papel de las mujeres, no solo en la conservación y salvaguarda, sino también como hacedoras y transmisoras del patrimonio cultural.

Cabe destacar que el patrimonio cultural de las mujeres puede contribuir al fortalecimiento de su nivel socioeconómico. Además de conservar y resguardar este patrimonio, las mujeres son sus principales depositarias y, por lo tanto, agentes esenciales en la transmisión de conocimientos, así como piezas clave en la sostenibilidad de las economías familiares.

En América Latina y Europa, especialmente en países como Chile, Argentina, Uruguay y España[1], los sitios de memoria de las mujeres han sido espacios primordiales para la recuperación de su patrimonio cultural material e inmaterial, así como para la preservación de sus narrativas, fotografías y escritos. Un ejemplo de ello es Chile, donde el Servicio Nacional de Patrimonio Cultural resguarda el acervo histórico y documental relacionado con las mujeres y su legado. En México, repositorios de acceso abierto como Memórica (s. f.) han desempeñado un papel relevante en la recuperación y difusión de la memoria histórica y cultural del país, a través de recursos digitales como documentos, fotografías, videos, audios, libros y testimonios orales. Estos materiales provienen de archivos, bibliotecas y colecciones privadas o familiares, donde se resguardan memorias imprescindibles de las mujeres mexicanas.

Como señala Lombardero (2016), el patrimonio se ha concebido tradicionalmente como una herencia "común" de un grupo o colectividad, sin considerar que las instituciones suelen omitir aspectos políticos y sociales cuando se definen patrimonios relevantes; esta omisión ha perjudicado a minorías sociales que también otorgan significado a los lugares y luchan por ser visibles en estos espacios. Entre esos grupos minoritarios se encuentran las mujeres, quienes históricamente han permanecido en espacios privados o íntimos, como el ámbito doméstico, mientras que los espacios urbanos, públicos o semipúblicos han sido concebidos *por* y *para* los hombres. Por ello, el patrimonio cultural necesita redefinir sus herramientas para valorar las acciones y los movimientos de las mujeres, tanto en la historia de las ciudades como en sus comunidades, incorporando estrategias que trasciendan los enfoques tradicionales.

Ahora bien, es importante señalar que muchos espacios patrimoniales han surgido de la mano del feminismo, ya que a lo largo de la historia las huellas de las mujeres han sido difusas e incluso invisibilizadas. Sus archivos personales, sus creaciones artísticas y literarias, así como sus actividades artesanales, permanecieron relegados a la esfera privada, sin integrarse al registro público. Ha sido gracias al feminismo que se ha cuestionado la organización androcéntrica de los repositorios donde se preservan la historia y la memoria. Archivos, bibliotecas, centros de documentación, museos y espacios de producción artística y cultural relacionados con

1 Véase Archivo Nacional de Chile (s. f.), Herstóricas (s. f.), Ibermemoria (s. f.), Laliminal (s. f.), Mujeres del siglo XX (s. f.), Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (s. f.).

las mujeres —ya fueran creados por ellas, con ellas o sobre ellas— fueron durante mucho tiempo invisibilizados o considerados de escaso interés.

En ese sentido, la memoria de las mujeres quedó oculta bajo la presencia irrefutable de obras, creaciones y escritos realizados por hombres. Por ello, apelar a la memoria no implica únicamente rememorar hechos pasados, sino que constituye un proceso que tiene sentido en la medida en que actualiza y resignifica el presente. "Produce y nos produce siempre en contextos históricos determinados" (Aguayo & Portal, 2023, p.24).

De este modo, a partir de la convocatoria del *Seminario Interdisciplinarios de Historia Oral, Memoria y Patrimonio cultural de las mujeres en la ciudad*, se enmarca esta iniciativa como un primer acercamiento reflexivo sobre las memorias y el patrimonio cultural de las mujeres, es decir, sobre historias que han permanecido como una deuda histórica con la sociedad. En concordancia con los esfuerzos nacionales por el reconocimiento y la resignificación de las memorias, consideramos de gran relevancia contribuir, desde la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la Universidad Pedagógica Nacional Unidad 241, a la generación y difusión de este conocimiento.

Como ya hemos puntualizado, en nuestro país existen investigaciones con mujeres desde perspectivas históricas o antropológicas; sin embargo, son pocas las que se enmarcan en procesos de recuperación patrimonial y de memoria, especialmente dentro del contexto de la historia presente. Por ello, nuestra contribución con este escrito es documentar y reconocer el derecho de las mujeres a la memoria, recurriendo principalmente al uso de diversas técnicas sociales como herramientas metodológicas para reclamar ese derecho y ocupar los espacios que la historia hegemónica y masculina les ha negado. En particular, este texto apela a la recuperación de las memorias a través de la historia oral.

Es importante recordar que el patrimonio cultural inmaterial tiene como objetivos su salvaguardia, el respeto hacia las comunidades, grupos e individuos, así como la sensibilización social. Se reconocen como elementos de este patrimonio las tradiciones y expresiones orales —incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural material—, las artes del espectáculo, los usos sociales, rituales y actos festivos, los conocimientos y prácticas vinculados con la naturaleza y el universo, y las técnicas artesanales tradicionales (UNESCO, s/f). No obstante, la participación de

las mujeres en el ámbito patrimonial continúa siendo limitada. Como lo señala de manera puntual Pérez (2014):

> La mujer es uno de los sujetos que aparecen escasamente representados en el patrimonio cultural. Su ausencia o desvalorización contribuyen a fomentar los discursos y prácticas de inequidad social al reproducir un discurso hegemónico construido por culturas particulares que continúa instalando en el imaginario social una representación homogeneizadora, reduccionista, estereotipada y marginal de la mujer y que no permiten contemplar las especificidades y particularidades que la atraviesan como: su clase, cultura, religión, entre otras (p.544).

Además, cabe destacar que lo que históricamente se ha reconocido como patrimonio ha dejado en gran medida fuera las expresiones materiales e inmateriales de las mujeres. Ello se debe a que su concepción ha estado marcada por una mirada androcéntrica, orientada a exaltar lo realizado por los hombres, más que a valorar las contribuciones de la humanidad en su conjunto.

Cuando se habla de memoria, no puede separarse del patrimonio, ya que ambos conceptos forman parte de la identidad colectiva de un grupo. Al estar en constante construcción y transformación, pueden atravesar procesos flexibles, tal como lo señalan Campos y López (2004):

> desde otro punto de vista que considera al patrimonio como una construcción de los propios habitantes, un acuerdo que se hereda y que eventualmente puede ser desechado, es posible pensar en él como un proceso flexible que incorpora el carácter efímero de muchas memorias que se espera sean permanentes. (p.30)

Por todo ello, este texto busca abordar dos vertientes: por un lado, contribuir al estudio de la historia y la memoria de las mujeres desde diversas perspectivas teóricas; y por otro, reconocer sus saberes en el marco del patrimonio cultural y la historia oral en México.

El primer capítulo ofrece una revisión puntual sobre cómo las mujeres llegaron a ser reconocidas como agentes históricos. En este recorrido, Ruth Atilano sitúa a los estudiosos de género e historia y destaca sus valiosas contribuciones para recuperar, sistematizar y proponer rutas teóricas y metodológicas propias para documentar la presencia femenina en la historia. Es en este marco en el que la historia oral emerge como una herramienta poderosa para recuperar testimonios y memorias desde la voz de las propias protagonistas, lo que permite cuestionar el mundo y el lugar que las mujeres ocupan en él, reivindicando así su papel histórico. Como señala la autora, esto posibilita reconocer que "la memoria de las mujeres es un recurso inmaterial, personal, comunal, de género y mundial; por lo tanto, la memoria constituye su patrimonio".

En el segundo capítulo, Dorisbel Guillén presenta una propuesta teórico-metodológica para trabajar con relatos orales del pueblo de Iguará, en Cuba, con el propósito de observar la reconfiguración de la memoria colectiva local en dos momentos específicos: 2008 y 2022. Tras una vasta revisión y un diálogo con diversos autores que abordan los conceptos de memoria, relato y narración, la autora expone las decisiones metodológicas que le permitieron observar cómo se construyen los relatos de los pobladores de Iguará, esas "épicas personales" que dan sentido a la historia local y al pasado compartido, es decir, la memoria colectiva. Esto le permite concluir que "la memoria colectiva de Iguará es un proceso dinámico y en constante reconfiguración, influenciado por la vida cotidiana, las luchas sociales y las transformaciones socioeconómicas".

El cuerpo es un dato social, un lugar de memoria, resistencia y transmisión de saberes, y desde él se construye el relato de las mujeres, tal como se expresa claramente en el texto de Nayeli Moctezuma. En este tercer capítulo se problematiza de manera precisa la relación entre corporalidad y memoria como ejes de análisis de los relatos orales de las mujeres, en el que "lo íntimo y lo político se fusionan" para resignificar su papel en la historia. El cuerpo tiene memoria y, a la vez, construye memoria. En el caso de las mujeres, la autora lo concibe como un espacio de resignificación simbólica y performativa que cobra vida para la reconfiguración identitaria y resiliente de las mujeres.

La segunda parte de este libro aborda contribuciones relacionadas con el patrimonio inmaterial de las mujeres, a partir de historias recopiladas y construidas

mediante la oralidad y la escritura. En esta sección, se observa a las mujeres como productoras de mezcal, parteras, maestras y adultas mayores, quienes dejan un legado sustantivo para la memoria y la historia a través de sus experiencias cotidianas, expresando así los diferentes sentidos de ser mujer.

Susana Vega y Norma Ramos presentan a las mujeres de Palmar Segundo, en Mexquitic de Carmona, San Luis Potosí, quienes se dedican a la producción de mezcal, desmitificando así la idea de que este es un trabajo exclusivamente masculino. A través de los relatos de las mezcaleras se evidencia su protagonismo en las labores de las tabernas —espacios artesanales de producción del aguardiente—, en la distribución del producto y en la transmisión de saberes y experiencias heredados a sus hijos e hijas. Estos relatos permiten revalorar su papel como productoras indispensables en la base de la economía mezcalera de la región y como portadoras de un legado que enriquece el patrimonio inmaterial potosino.

Por su parte, Hilda Hernández deshilvana la historia de Adela Vélez, partera de Viesca, Coahuila, quien evoca su vida durante la posrevolución mexicana. La autora ofrece un relato profundamente interesante de una mujer que rememora, a gruesas pinceladas, la vida cotidiana en Viesca. Los relatos vertidos en estas páginas permiten reconocer la oralidad como un recurso que otorga sentido a la experiencia de las mujeres, valorando sus trayectorias e historias como parte del patrimonio cultural inmaterial y simbólico que ellas aportan desde su condición de género. Desde el lugar en el que se enuncian como mujeres con agencias poderosas —como la partería—, se visibilizan conocimientos y saberes que fueron utilizados en beneficio de comunidades como la de Viesca.

Diana Rodríguez presenta un ejercicio novedoso dentro de las pedagogías feministas para recuperar las memorias de maestras que habitan en contextos de violencia organizada en Michoacán. A través de la narración literaria del cuento, la autora problematiza su uso como una herramienta para construir la re-existencia, es decir, una forma de resistir y resignificar la vida. Mediante la narrativa, la ficción y el arte, las maestras colocan en el centro sus experiencias situadas en escenarios de violencia patriarcal, feminicida, extractivista y capitalista, espacios donde sus cuerpos, emociones y sentires están profundamente implicados. De este modo, posibilitan formas alternativas de escritura, diálogo y escucha que contribuyen a la memoria colectiva desde la perspectiva de las mujeres-maestras.

Finalmente, Dolores Escobedo sitúa su análisis en las mujeres adultas mayores que se congregan en un espacio compartido: la colonia Los Castillos, en León, Guanajuato. A partir de un detallado trabajo etnográfico, la autora nos adentra en el mundo cotidiano de mujeres atravesadas por su condición etaria, de clase y género, quienes habitan —y a la vez son habitadas por— el espacio en el que nacieron y vivieron toda su vida, compartiendo memorias, añoranzas y formas de experimentar la vejez en la ciudad. La autora coloca en la discusión el concepto de empoderamiento a través de la memoria, mostrando cómo estas mujeres toman conciencia de la relevancia de sus acciones en el entorno familiar, social y comunitario, y se autoperciben felices y autónomas para realizar actividades como nadar, bailar y socializar con otras mujeres, convirtiéndose en agentes activas y protagónicas de la vida urbana.

La combinación de textos teóricos y experienciales que conforman este libro permite, desde los estudios académicos interdisciplinarios, reconocer los espacios que habitan las mujeres, aquellos en los que construyen memorias y dotan de sentido sus experiencias. Asimismo, contribuye a colocarlas como protagonistas históricas y epistémicas en un mundo que, sistemáticamente, ha invisibilizado sus aportes en gran parte de los ámbitos sociales. Este trabajo plantea un llamado evidente a politizar la memoria de las mujeres como un acto de empoderamiento que permita retribuirles su lugar en la historia como productoras de cultura, protectoras y creadoras de un patrimonio cultural inmaterial.

Dra. Norma Ramos Escobar
Dra. Blanca Susana Vega Martínez

Referencias

Aguayo, A., & Portal, M. A. (2023). Introducción. El papel de la memoria. En *Pensar la memoria desde la etnografía: aproximaciones metodológicas* (pp. 20-24). UAM.

Archivo Nacional de Chile. (s. f.). *Archivos Mujeres y Género.* https://www.archivonacional.gob.cl/archivos-mujeres-y-generos

Campos, L., & López, L. (2004). Identidad y memoria urbana. Recuerdo y olvido, continuidades y discontinuidades en la ciudad. *Revista de Urbanismo, 10*, 24-33.

Herstóricas. (s. f.). *Qué es Herstóricas.* https://herstoricas.com/queesherstoricas/

Huber, D. (2019). Empoderamiento femenino a través del patrimonio Cultural. El caso de mujeres bordadoras de San Pablo el Grande, Hidalgo. *Antropología Americana*, *4*(7), 101-118. https://revistasipgh.org/index.php/anam/article/view/470/490

Ibermemoria. (s. f.). *Quiénes somos*. https://ibermemoria.org/?page_id=22

Laliminal. (s. f.). *Quiénes somos.* https://www.laliminal.com/quienes-somos

Lombardero, N. A. (2016). Restituyendo la memoria de las mujeres a través del patrimonio social urbano. *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 24*(89), 172-173.

Memórica. (s. f.). *Acerca de Memórica.* Gobierno de México. https://memoricamexico.gob.mx/es/memorica/Acerca_de_Memorica

Mujeres del siglo XX. (s. f). *Home*. http://www.mujeresdelsigloxx.cl/

Pérez, C. (2014). Género y Patrimonio: Las 'Pro-Mujeres' de Capilla del Señor. *Revista Estudios Feministas, 22*(2), 543-56. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38131661008

Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. (s. f.). *Patrimonio y género.* https://www.patrimoniocultural.gob.cl/patrimonio-y-genero

Parte I
Memoria e historia oral de las mujeres

~ Capítulo I ~

Imaginarios, representaciones y experiencias de las mujeres: la memoria como patrimonio contemplado desde la Historia Oral

Ruth Yolanda Atilano Villegas @
Laboratorio de Historia Oral
Universidad de Guanajuato

Cuando está de veras viva, la memoria no contempla la historia, sino que invita a hacerla, más que en los museos, donde la pobre se aburre, la memoria está en el aire que respiramos. Ella, desde el aire, nos respira.

Es contradictoria, como nosotros. Nunca está quieta. Con nosotros, cambia.

A medida que van pasando los años, y los años nos van cambiando, va cambiando también nuestro recuerdo de lo vivido, lo visto y escuchado. Y a menudo ocurre que ponemos en la memoria lo que en ella queremos encontrar como suele hacer la policía con los allanamientos.

La nostalgia, por ejemplo, que tan gustosa es, y que tan generosamente nos brinda el calorcito de su refugio, es también tramposa: ¿Cuántas veces preferimos el pasado que inventamos al presente que nos desafía y al futuro que nos da miedo? La memoria no nació para ancla. Tiene más bien vocación de catapulta. Quiere ser puerto de partida, no de llegada. Ella no reniega de la nostalgia, pero prefiere la esperanza, su peligro, su intemperie. Creyeron los griegos que la memoria es hermana del tiempo y de la mar, y no se equivocaron.

Eduardo Galeano, La memoria viva
(Rodríguez, 2015, p.57)

La persistencia de estereotipos y de sociedades patriarcales basadas en la heteronorma, así como en relaciones de género sustentadas en la lógica dominación-subordinación, no ha logrado contener la resistencia y la transgresión femenina, expresadas, en mayor o menor medida, a través de múltiples formas. De la misma manera, ha resultado imposible evitar la "masculinización" de las mujeres orilladas por las circunstancias —como la jefatura de familia, la pobreza o la exclusión social—, ni impedir las contradicciones que surgen del ejercicio de la violencia femenina en el hogar, ya sea hacia varones u otras mujeres. Asimismo, tampoco se ha podido frenar su papel como reproductoras del machismo en su función de educadoras dentro de la familia.

Los mecanismos, las circunstancias y las razones que expresan su historicidad —ya sea en la vivencia de la hegemonía, la resistencia, la transgresión o incluso en su figura de violentadora— permanecieron olvidados o silenciados durante largo tiempo. Fue precisamente esa ausencia-presente la que impulsó a invocarlas, para que emergieran y fueran reconocidas como sujetos históricos.

Dejada de lado por la historia —entendida como el relato de los hechos que constituyen y explican la conformación de los Estados-Nación y los imperios, con sus grandes héroes—, y posteriormente, con la profesionalización de la disciplina histórica y su raigambre positivista del siglo XIX, la mujer quedó excluida de una academia masculinizada que solo reconocía lo político, lo militar, lo diplomático y lo económico, a partir de la documentación resguardada en archivos y bibliotecas. Fue apenas objeto de un intento de historia "compensatoria", como acto de resistencia, en el que se registró parcialmente el andar femenino y su paso por este mundo.

Gracias a la invención de Gutenberg, en el mundo de los libros y libreros comenzaron a circular, desde el siglo XVI, diccionarios de mujeres cultas y famosas. Posteriormente, destacaron los trabajos de Louise Marie Madeleine Fontain-Dupin en Francia y Catharine Macaulay en Inglaterra, ambos en el siglo XVIII. En el ámbito académico, sobresalieron figuras como Eileen Power (*Mujeres medievales*), Alice Clark (*The Working Life in the Seventeenth Century*) e Ivy Pinchbeck (*Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850*), vinculadas a la London School of Economics; así como León Abensour (*La femme et le féminisme avant la Révolution*) y Marquerite Thibert en el siglo XX. Qué decir, además, de obras fundamentales como *Historia*

de las mujeres en el mundo occidental (1991) dirigida por Michelle Perrot y Georges Duby (Offen, 2009). Estas y otras obras fueron rescatadas y custodiadas por instituciones como la Biblioteca Schlesinger del Radcliffe College (EUA, 1930), posteriormente incorporada a la Universidad de Harvard (1999), o por Atria, instituto del conocimiento para la emancipación y la historia de las mujeres (Offen, 2009). Así, escritoras, libros e instituciones como las mencionadas evidenciaron la necesidad y el derecho de las mujeres a ser contempladas desde la Historia académica.

Con la irrupción de la Escuela de los Annales se introdujeron, de manera paulatina, nuevos temas de estudio que transformaron la disciplina histórica. A partir de este movimiento, resultó imparable la incorporación de las mujeres como objeto y sujeto de los estudios históricos, desarrollando metodologías propias y transitando de la llamada *Historia de las mujeres* hacia la *Historia de género.*

En este devenir, surgió la Historia de género como una vertiente de la disciplina histórica que "analiza las relaciones sociales entre hombres y mujeres como elementos constitutivos del discurrir histórico" (Ortega, 1996, p.817). Este enfoque fue impulsado por investigadoras como Joan W. Scott, Gisela Bock, Françoise Thébaud, Joan Hoff, Hilda Smith, Mary Nash, Judith Zinsser, María Ryan, Leonore Davidoff, Catherine Hall, Denise Riley y Judith Butler, entre otras. Asimismo, se consolidó a través de publicaciones como *Gender and History* y *Journal of Women's History.*

En condiciones similares a las de otras partes del mundo, las mujeres mexicanas ejercieron el derecho de historiar y ser historiadas. Carmen Ramos Escandón agrupó a estas pioneras en tres facetas: militancia, burocracia y academia. Entre las precursoras militantes (1870-1920) destacan Dolores Jiménez y Muro, Rita Celina Gutiérrez y Dolores Correa Zapata. En el grupo de las burócratas de partido (1920-1960) se encuentran Elena Torres, Refugio García, Ester Chapa, Margarita Robles de Mendoza, Matilde Rodríguez Cabo, Concha Michel, Adela Formoso de Obregón Santacilia, María Ríos Cárdenas, Artemisa Sáenz Royo, Ángeles Mendieta Alatorre e Ifigenia Martínez de Navarrete. Finalmente, entre las académicas feministas (1960 en adelante) pueden mencionarse Josefina Muriel, Pilar Gonzalbo de Aizpuru, Asunción Lavrin, Jean Franco, Patricia Seed, Carmen Castañeda, Silvia Arrom, Verena Radkau, María de la Luz Parcero, Martha Eva Rocha, Gabriela Cano, Ana Lau Jaiven, Patricia Galeana de Valadés, Ifigenia Martínez de Navarrete y Julia Tuñón, por mencionar solo algunas (Ramos, 1996).

La profesionalización de los estudios sobre la mujer en México tuvo como escenarios clave el *Seminario de la participación social de la mujer en la historia contemporánea de México, 1930-1964* (1982), el *Programa Interdisciplinario de la Mujer* (ca. 1980-1990) en El Colegio de México, así como el programa *Estudios de la Mujer* de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco (Ramos, 1996).

Este movimiento historiográfico coincidió y fue impulsado por el feminismo, tanto el histórico como el disruptivo del siglo XX, entendido como "doctrina social que busca el reconocimiento y respeto de los derechos de las mujeres" (Ramos, 1996, p.121). En todas las latitudes y en todas las épocas, el objetivo ha sido que las mujeres de cada generación —y las venideras— conozcan el pasado de su propio sexo, de modo que ello contribuya a "fomentar el respeto de sí mismas y vivir con más confianza en el presente" (Offen, 2009, s.p.), ejerciendo así su derecho a la memoria, la cual se convierte en un recordatorio de su identidad como grupo diverso y, en última instancia, en su patrimonio.

Las mujeres como sujetos históricos. Memoria y patrimonio

Uno de los tributos que tiene trabajar con fuentes orales es que los relatos se despliegan en torno a la experiencia, que a su vez se refiere al proceso en el cual se construye la subjetividad, de ahí el interés en la narración como soporte de las identidades y las memorias de los testimoniantes en el momento en que se produce la entrevista. En principio, porque la historia oral realiza una distinción entre hechos y relatos (entre historia y memoria) y la virtud última de la memoria no es la preservación del pasado sino los cambios elaborados que revelan el esfuerzo de varones y mujeres por darle sentido al pasado y una forma a sus vidas, colocando a la entrevista y al relato en su contexto histórico: en ellas apelamos a esa dimensión de la memoria como un pasado que sigue cuestionando, planteando preguntas, interviniendo sobre el presente.

Laura Pasquali (2013, p.180)

Esa mañana, durante una entrevista en su hogar, Mary Cruz recordaba a las mujeres de su linaje, sus matrimonios e historias de amor. Sobre una mesa del siglo XIX, llegada en barco desde Europa y ante la cual se habían sentado generaciones de su

familia, fue colocando uno a uno los retratos de boda (Figura 1); aquellas imágenes revelaban, más allá de las flores, los vestidos, las poses, los novios, los invitados y los templos, los significados profundos de las relaciones amorosas, los imaginarios, las ideologías y las representaciones de su tiempo (M. Labarthe, comunicación personal, 2020). A través de sus palabras emergían las memorias, los nombres, los momentos, los hechos y los escenarios como si fuese una médium, haciendo posible el diálogo con las feminidades pretéritas, sin dejar de ser ella misma anclada en el presente. Entonces, emergió su propia historia y, con ella, fue posible contemplar los andares de aquellas mujeres —y los suyos propios— entre la reflexión y la nostalgia, privilegios que solo concede escuchar a la memoria viva.

Figura 1

Feminidades y memorias

Nota. María de la Cruz Labarthe Ríos, León, Guanajuato, México, enero de 2020. Fotografía tomada por Ruth Yolanda Atilano Villegas.

Para construir la historia de las mujeres, en un principio —y aún en la actualidad— se ha recurrido a:

> los métodos y enfoques de las ciencias sociales como la biografía, la microhistoria, la historia cultural, la antropología, la economía, la política, la historia de las mentalidades (de la familia, de las ideas), la tradición oral, los métodos de la historia social como la demografía histórica, entre otros. (García-Peña, 2016, s.p.)

Y, al mismo tiempo, la historia de las mujeres se distanció de esos enfoques tradicionales mediante nuevas preguntas surgidas de la contemplación de la mujer como sujeto histórico. Esta especificidad permitió develar contextos, permanencias, coyunturas y cambios, otorgando un significado concreto a las experiencias femeninas en el devenir del tiempo y en espacios determinados.

En este proceso, pueden reconocerse las reflexiones que llevaron a postular el género como una herramienta de análisis y como una categoría sociocultural. A partir de ello, se concluyó que las relaciones entre mujeres y hombres no están determinadas por factores biológicos, sino por construcciones sociales y, por ende, poseen una naturaleza histórica. Así, se hacen evidentes las expresiones concretas, variadas y cambiantes de las experiencias, valores, hábitos, usos, ritos, prácticas y representaciones sociales de ambos sexos. Por lo tanto, es posible observar en las identidades de género un cúmulo de comportamientos, cánones y preceptos, pero también símbolos y manifestaciones discordantes, emociones y hábitos que están en constante construcción, que se atribuyen, transmutan y reproducen a través del tiempo (García-Peña, 2016, pp.127-128).

Pronto se hizo evidente que, para la historia del tiempo presente, las mujeres como sujetos históricos emergían a través de sus testimonios, ya fuera como protagonistas o como testigos de los hechos históricos; entre estos se incluye, por supuesto, la construcción de los estereotipos de género y las relaciones entre hombres y mujeres.

La importancia de esos testimonios ha sido radical, ya que, al no haber quedado su impronta evidenciada en algunos estudios históricos —aun cuando las mujeres fueron protagonistas en diversos momentos y documentos del devenir humano lla-

mado historia—, resultaba necesario visibilizarlas. Así, las nuevas maneras de hacer historia se combinaron con otras disciplinas, dando lugar a nuevas temáticas, como las mujeres; a nuevas metodologías, como el género; y a nuevas fuentes, como los testimonios orales. Todo ello se articuló para arrojar luz donde antes hubo oscuridad y para escuchar voces donde antes hubo silencios.

La recopilación y análisis de testimonios orales, utilizando el género como categoría de análisis junto con otras como raza, clase, etnia o edad, permiten recuperar referentes fundamentales como la representación simbólica, la oposición masculino-femenino o la marginalidad de lo femenino en la sociedad, entre otros. Esto, a su vez, posibilita cumplir cabalmente con la esencia de la historia oral en la búsqueda de la historia de las mujeres: "problematizar las relaciones de género en un determinado contexto histórico, social, económico y político, en condiciones materiales y reales de existencia, inmersas en la historia general, pero también en la subjetiva y personal" (García, 2016, p.128).

El surgimiento de la mujer como sujeto histórico derivó en la necesidad de reconsiderar desde la base todo el entramado teórico-conceptual, ya que la historia, tal como se había concebido, estaba diseñada con otros fines y bajo perspectivas ajenas a la experiencia femenina.

Pero ¿qué es la historia de la mujer? Es "el rescate de información e interpretación sobre aspectos del pasado de la mujer" (Ramos 1996, p.121). En ese marco, la historiografía de la mujer se entiende como la "reflexión sistemática sobre la metodología de la historia de la mujer" (Ramos 1996, p.121).

Una vez definidas las categorías de análisis, fue necesario proceder a la problematización histórica a partir de una periodización planteada desde el ejercicio de la feminidad o feminidades, entendiendo que —como se ha demostrado— no hubo, no hay ni habrá una sola manera de ser mujer. Este ejercicio debía situarse en un espacio determinado, considerando ambos factores no solo desde lo físico, sino también desde lo simbólico.

Por otro lado, desde el inicio resultó necesario abordar el análisis a partir de dos dimensiones:

1. *Instituciones*. Entendidas como las estructuras o sistemas que legislan y gobiernan a las sociedades desde diversos ámbitos para organizar la vida colectiva en lo político, legal, económico, religioso, educativo, entre otros. Ejemplo de ello son la familia, la Iglesia y el Estado.

2. *Ejes normativos*. Aquellos criterios o directrices que articulan el pensamiento y la conducta humana en las sociedades. Se trata de preceptos que, con carácter de obligatorios, fueron perfilando los estereotipos femenino y masculino.

Este análisis permitiría, como parte fundamental, terminar con las generalizaciones, prejuicios y mitos que han sustentado la "invención" de lo femenino, así como desmontar la dicotomía entre lo privado y lo público. Como señaló Ramos (1992):

> la vida privada, el espacio doméstico y la domesticidad como el primer recinto de los procesos de formación de género permitirá superar la dicotomía: masculino igual a público, femenino igual a privado. Partiendo de una perspectiva de la historia de los géneros estas divisiones seguramente revelarán su artificialidad, su fragilidad temporal. Lo público y lo privado tendrán entonces que analizarse, redefinirse en casos y momentos históricos concretos, que los relacione sobre todo con el contexto social. (p.19)

Esto, por sí solo, equivale a una revolución en el pensamiento, puesto que, una vez que se ha comprendido que se trata de una construcción artificial aplicada de manera descontextualizada, se revela, por una parte, una falta de conciencia o un silenciamiento sistemático, y por otra, una forma de manipulación del pensamiento —tanto femenino como masculino— en torno a los espacios, los tiempos, las prácticas, los estereotipos y los ideales respecto al género.

Ya en su momento, la aparición de la llamada *nueva historia* en la década de 1970 generó gran polémica, particularmente con el surgimiento de la historia de las mujeres y de la historia oral. Incluso se llegó a cuestionar si estos estudios podían considerarse verdaderamente históricos; sin embargo, aseveraciones como la de Paul Veyne contribuyeron a debilitar gradualmente tales cuestionamientos:

> La historia es un relato de acontecimientos [...] Dado que no es más que un relato, no nos hace revivir nada [...] El relato que surge de la pluma del historiador no es lo que vivieron sus protagonistas; es solo una narración [...] Este límite es el siguiente: lo que los historiadores denominaron acontecimiento no es aprehendido en ningún caso directa o plenamente; se percibe siempre de

> forma incompleta y lateral, gracias a documentos y testimonios, digamos que a través de *tekmería*, de vestigios [...] La historia es por esencia documentos. Pero, además, la narración histórica va más allá de todo documento, puesto que ninguno de ellos puede ser el acontecimiento mismo [...] Utilizando la distinción de G. Genette, la historia es *diégesis* (relato, rememoración) y no *mímesis* (imitación, copia, reproducción) [...] Un acontecimiento se destaca sobre un fondo uniforme; constituye una diferencia, algo que no podíamos conocer a priori: la historia es una musa, hija de la memoria. (Garay, 2021, p.188)

De la misma manera, se fueron disipando los prejuicios en torno a la historia de las mujeres, lo que permitió que esta vertiente y la historia oral unieran sus fuerzas. Ambas partían de la premisa de que, en el relato de los testimonios, era posible identificar los mismos referentes que habían configurado tanto el concepto de historia como los roles de género, los cuales resultaban cuestionables.

En México, la historia de las mujeres —utilizando categorías de análisis como el género, entre otras— ha sido estudiada a través de fuentes orales por académicas como Enriqueta Tuñón Pablos, Eneida Martínez Ocampo, Rosío Córdova Plaza, Rosa María Valles Ruíz y María Eugenia Guadarrama Olivera. Sus trabajos responden a diversos propósitos: como disciplina académica, como denuncia y como herramienta para la búsqueda de la equidad.

En la construcción de la memoria histórica desde la oralidad, se abre la posibilidad de acceder a una multiplicidad de voces femeninas que permiten comprender cómo las mujeres le otorgan sentido a la experiencia de ser mujer; cómo el pasado se entreteje con el presente (continuidades); cómo el paso del tiempo ha traído nuevos paradigmas (rupturas); y cuáles son los referentes que utilizan para interpretar sus vidas y el mundo que las rodea.

Pero ¿qué es la historia oral de las mujeres?

Es al mismo tiempo una forma de construir historias de vida, de investigar los hechos, de trabajar sobre el funcionamiento de la memoria y de comprender la manera como construyen su fuente los historiadores: la polisemia del término nos hace dudar y perder el rumbo, sobre todo quizás en lo relativo

a la historia de las mujeres. Oír hablar a las mujeres, una mayoría oprimida, bastaría para reincorporarlas a la historia; surgirían entonces de su mutismo y sumisión. La historia se vuelve pues un medio de hacerse justicia una misma en una sociedad masculinizada. Mediante este tipo particular de fuentes, los historiadores esperan invertir el orden dominante, lograr que por fin las mujeres hablen a las mujeres sin intermediarios. (van de Casteele & Voleman, 1992, p.101)

Estos argumentos permiten legitimar la aparición de la mujer como sujeto histórico, desde la historia oral, al reconocerla como una vía para rescatar su presencia, muchas veces excluida de las fuentes documentales tradicionales por diversas razones, y otras tantas, omitida de la historiografía al estar esta última moldeada por un sistema patriarcal. Este rescate se hace a través de la memoria, que:

> no es un cajón de recuerdos sino reconstrucciones sociales de un pasado que se fue, y de pronto se volvió relato, como resultado de las interacciones humanas invitadas a recordar el pasado en función de las necesidades e inquietudes del presente.
> La memoria supone un acto, y este acto, aunque estrictamente individual, considerando que nunca pensamos lo mismo al mismo tiempo, es también social por dos razones. Primero porque nuestros recuerdos se construyen en realidades sociales pasadas, se desprenden de vivencias compartidas con nuestros contemporáneos de esos tiempos, sin que esto suponga renunciar a la identidad; y segundo, nuestros recuerdos responden a las inquietudes sociales presentes. El hecho es que la sociedad se basa en rememoraciones constantes, derivadas del cruce de múltiples y diversos recuerdos individuales formados colectivamente. De esta manera, nuestros recuerdos sólo nos pertenecen parcialmente porque también son compartidos con otras personas
> [...] He aquí el rasgo dialógico del relato biográfico, es decir, construido para y con otro, para ese interlocutor que nos invita a recordar. (Garay, 2021, p.194)

La memoria de la mujer —de las mujeres— ha persistido como una manera de resistencia frente al olvido; una memoria confeccionada entre lo individual y lo colectivo, entre lo real y lo simbólico, adquiriendo un:

valor memorial, porque imprime una huella indeleble a la existencia humana. [en la que se gesta] la invención de una tradición [de tal manera que] la rememoración o reinvención de ese pasado que ya no existe ayuda a la sociedad a adecuar lo vivido a los pensamientos y las necesidades de los grupos hegemónicos, a pesar de la resistencia de la diversidad de memorias en disputa. (Garay, 2021, p.195)

Otro asunto que revela la memoria es la existencia de contradicciones o grietas en los estereotipos de género. En las fuentes se revelan "los discursos contradictorios donde se enfrentan lo imaginario, la tradición y diferentes realidades" (Van de Casteele & Voleman, 1992, p.104). Si bien la feminidad ha sido concebida como un ideal, en la práctica cotidiana su vivencia transita entre el conservadurismo y la transgresión, incluso dentro de la trayectoria vital de una sola mujer. La presencia de estas contradicciones no solo visibiliza la complejidad de la experiencia femenina, sino también la de los sujetos, las comunidades y la sociedad en su conjunto.

Y precisamente, pensando en ello, así como en la conciencia de la multiplicidad de voces, el investigador oral debe:

procurar una relación dialógica en las entrevistas, como condición necesaria para generar conocimiento científico. Se busca entonces que el investigador, a partir de una escucha dialógica y reflexiva, encuentre, en la pluralidad y la diversidad de las voces singulares registradas, indicios y significados universales o generales para interpretar y construir en la negociación con su interlocutor un conocimiento provisional sobre la historia del tiempo presente, considerando que la interpretación de la historia siempre se está reescribiendo a la luz del hallazgo de nuevos documentos. (Garay 2021, p.186)

Esta es, precisamente, otra de las particularidades de la historia oral: su naturaleza cualitativa e inductiva, que, a partir de las subjetividades, permite un acercamiento real a la historia. No se trata de inventarla mediante generalizaciones descontextualizadas, sino de descubrirla e interpretarla. En este marco, uno de los peligros que deben evitarse a toda costa es la radicalización que lleve a excluir al hombre de la historia de las mujeres; no debe olvidarse que el sistema que pro-

movió la historia tradicional entronizó al varón, pero, a la vez, lo condenó al anonimato en otros ámbitos, generando así una exclusión doble: "la de las mujeres de la esfera de lo político y de lo público y la de los hombres de la esfera de lo íntimo y lo privado" (van de Casteele & Voleman, 1992, p.102). Con esta conciencia crítica, la historiografía y la historia oral podrán —y deberán— contribuir, de manera progresiva, a una representación más justa de ambos géneros en los discursos históricos.

De este modo, voces, silencios, recuerdos y olvidos conforman esos actos cotidianos de resistencia o subordinación que se expresan a través de la memoria. En ocasiones, aunque el historiador oral se proponga recuperar las historias de mujeres, se encuentra con negativas: ellas no se consideran importantes, dignas de ser escuchadas o portadoras de algo valioso que decir; en otras, por el contrario, aceptan participar, sienten la necesidad de enunciarse, de nombrarse, de buscar justicia a través de la palabra recuperada.

Por todo lo anterior, el historiador debe ser plenamente consciente de las implicaciones que conlleva entrevistar a mujeres cuya voz no siempre ha sido escuchada, cuya presencia ha sido frecuentemente invisibilizada y cuya dignidad, en ocasiones, no ha sido respetada; por lo tanto, ese encuentro tendrá consecuencias para ellas, para quienes las rodean y para quienes vendrán después.

Una vez realizada la investigación, logrado el testimonio y creada la fuente, el investigador —en su papel de custodio de la memoria— hará las veces de archivista. Se convierte en curador de una colección viva y sensible, por lo que debe considerar aspectos como la seguridad, la accesibilidad, la protección, la privacidad y la difusión de la información vertida en los testimonios; estas decisiones deben atender a la naturaleza del relato, a la temática abordada y, sobre todo, a la situación particular de las mujeres entrevistadas. Así como la historia de las mujeres y la historia oral caminan de la mano, también deben hacerlo la episteme y la ética.

Conclusiones

Escribir la historia de las mujeres a través de la historia oral permite un acercamiento al tema con una nueva mirada, al tiempo que impulsa la revisión del bagaje metodológico tradicional. Esta perspectiva amplía los campos de la investigación histórica y reivindica de las mujeres como sujetos históricos y protagonistas sociales, coadyuvando a la construcción de una imagen real y simbólica de sí mismas.

Además, contribuye a configurar una memoria colectiva de las feminidades como grupo social concreto, tal como lo han destacado pioneras en este ámbito, entre ellas Carmen Ramos Escandón.

Por todo lo expuesto, la memoria de las mujeres es un recurso inmaterial, personal, comunal, de género y mundial; por lo tanto, la memoria constituye su patrimonio. En esa memoria emerge una feminidad múltiple: real, simbólica y metafórica; expresada en la sumisión y en la resistencia, en la resiliencia y en la renuncia, en el abandono y en la exclusión, pero también en la lucha, en el protagonismo y tras bambalinas. Es una memoria que combate las historias dominantes, las generalizaciones, la mitificación, los prejuicios, la inequidad y la injusticia.

De esta manera, la memoria de la cultura dominante entra en diálogo con esta memoria emergente, visibilizando aspectos como la valoración y la percepción del patrimonio y la cultura femenina; la representación simbólica del tiempo y del espacio en los que ambas coexisten; las jerarquías de género; y las formas de ejercicio del poder y la violencia.

El uso de los testimonios de las mujeres, además de contribuir a la escritura de la historia y a la recuperación de la memoria, abre un horizonte de posibilidades desde la militancia para generar conciencia, defender derechos, necesidades e intereses, y demandar justicia. Estos testimonios pueden servir para solucionar problemáticas concretas, restituir bienes materiales e inmateriales, y confrontar la historia oficial, al tiempo que posibilitan procesos de reconciliación: con una misma, con las instituciones, con otras personas, grupos o posturas ideológicas. Asimismo, los relatos orales de las mujeres ayudan a proteger a víctimas —individuales o colectivas, presentes o potenciales—, coadyuvan al establecimiento de la equidad de género, promueven conmemoraciones que reconozcan su devenir histórico y motivan acciones específicas para su memoria. Además, impulsan un activismo incluyente y respetuoso, y colaboran en la construcción de una realidad llena de paz y armonía entre los géneros.

Para la historia de las mujeres —y, en particular, desde la historia oral—, uno de los mayores retos en el ámbito disciplinar y académico sigue siendo superar el separatismo dentro de la narrativa histórica. A ello se suma la necesidad de continuar generando conciencia sobre la importancia de reconocer a todas las personas como sujetos históricos, valorando sus subjetividades como elementos esenciales para la construcción de conocimiento.

Ya sea desde la academia o desde la sociedad, desde la búsqueda del conocimiento histórico o desde la militancia, desde la voz de las mujeres o de los hombres, la historia de género con fuentes orales —o la historia oral con acento de género— debe propiciar un espacio de encuentro que detone la reflexión, la autocrítica y el diálogo. Un espacio que, en la vida cotidiana, permita construir una zona de convergencia e inclusión, basada en el respeto, el reconocimiento y el cuidado mutuo. A partir de la recopilación y difusión de las experiencias femeninas —de su pasado, de su historia como género— se yergue un patrimonio invaluable, que debe ser conocido, conservado y reflexionado por las generaciones venideras. Que sea una historia viva, que convoque a tomar un posicionamiento ético compartido, y que aliente a seguir trabajando colectivamente por una sociedad más equitativa, que reconozca las diferencias entre los géneros y promueva su libre expresión.

En los testimonios orales de las mujeres, sus memorias —hechas de verdades narrativas y fácticas, de recreaciones, estrategias, identidades, espacios, tiempos, cronologías y paradigmas— se sostienen en la lógica de los recuerdos. A veces afloran en los silencios, otras en los olvidos; rememoran, resignifican, reinventan, revisitan y reinterpretan. Se convierten en memoriales hechos de carne, fragmentos de historias que se encuentran una y otra vez en el relato, siempre siendo ellas mismas y, al mismo tiempo, siempre cambiantes. En sus voces, las mujeres son protagonistas, testigos y custodias de la historia; al fin y al cabo, vestales, cuidando lo sagrado: los imaginarios, las representaciones y las experiencias femeninas, tejidas en la trama y la urdimbre de la memoria.

El historiador acompaña a la mujer en tan honorable y comprometida tarea, reconstruyendo, reinterpretando, comparando, deconstruyendo, analizando el discurso; caminando junto a ella en la vivencia, en el recuerdo, en la negación, en el enojo, en el dolor, en la aceptación, en la plenitud y en la nostalgia. Lo hace desde un diálogo eterno, como la historia misma.

Referencias

Garay, G. (2021). Escuchar para escribir la historia del tiempo presente. En M. del C. Collado (Comp.), *Nueve ensayos sobre historia del tiempo presente* (pp. 183-215). Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

García-Peña, A. (2016). De la historia de las mujeres a la historia del género. *Contribuciones desde Coatepec, 31*, 121-136. https://www.redalyc.org/journal/281/28150017004/28150017004.pdf

Offen, K. (2009). Historia de las mujeres. *Aljaba, 13*(13). https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042009000100001

Ortega, M. (1996). Historia y género. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 54*, 817-824.

Pasquali, L. (2013). Recordar y contar desde el género. Reflexiones sobre los relatos de mujeres. *Revista Izquierdas, 17*, 170-191. https://www.redalyc.org/pdf/3601/360133459009.pdf

Ramos, C. (1992). La nueva historia, el feminismo y la mujer. En C. Ramos (Comp.), *Género de historia: la historiografía sobre la mujer* (pp. 7-37). Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramos, C. (1996). Quinientos años de olvido: historiografía e historia de la mujer en México. *Secuencia, 36,* 121-150.

Rodríguez, K. (2015). De la memoria al discurso: una aproximación a "si me permiten hablar…". Testimonio de Domitila. Una mujer de las Minas de Bolivia (1977), Moema Viezzer. *Revista de Historia, 72,* 57-74. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6430604

van de Casteele, S., & Voleman, D. (1992). Fuentes orales para la historia de las mujeres. En C. Ramos (Comp.), *Género de historia: la historiografía sobre la mujer* (pp. 99-109). Universidad Autónoma Metropolitana.

~ Capítulo II ~

Las narrativas orales: un canal de reconfiguración del pasado. Propuesta teórico-metodológica para abordarlas en el contexto de lo subalterno

Dorisbel Guillén Cruz @
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara

En los campos de Cuba, abuelos y tatarabuelos transmiten valiosos fragmentos de sus vidas a través de relatos orales. El instrumento de análisis propuesto nació como una alternativa para sumergirse en esos discursos de representación social, los cuales suelen articularse desde una conciencia mágico-religiosa, épica y cotidiana, generando sentidos compartidos.

En 2008, como parte de mi tesis de licenciatura, produje un primer corpus de narrativas orales asentadas en la memoria colectiva del pueblo de Iguará, ubicado en el centro de la isla. Quince años después regresé para recopilar un segundo corpus de narrativas orales. El estudio comparativo de ambos materiales me ha permitido analizar la reconfiguración de la memoria colectiva local a lo largo del tiempo. En ambas intervenciones de campo, tanto en 2008 como en 2022, observé a mis coterráneos mientras me compartían sus historias de vida, inmersos en sus cotidianidades rurales.

Para ello, sustenté el estudio en la metodología cualitativa interpretativa, utilizando el método de historia oral en su intersección con lo etnográfico y lo biográfico. A partir de esta base, desarrollé un criterio comparativo que me permitió examinar las transformaciones en las narrativas de la memoria iguarense a lo largo de más de

una década. Este nuevo acercamiento buscó responder dos preguntas esenciales: ¿Qué transformaciones experimentó la narración oral recopilada en 2008? ¿Cómo se reconfigura la memoria colectiva de Iguará a través del relato oral de su historia compartida?

Narrativa oral y memoria colectiva en su dimensión sociocultural

Decidí abordar las memorias desde una dimensión sociocultural, basándome en dos enfoques fundamentales. En primer lugar, la memoria está sujeta a marcos sociales que comprenden creencias y tradiciones (Halbwachs, 2004). En segundo lugar, desde una perspectiva cultural, la memoria influye directamente en la configuración de la identidad colectiva, permitiendo a los sujetos reencontrarse en un tiempo y espacio comunes (Giménez, 2005). Estos enfoques se sitúan dentro de los campos de estudio de la memoria social, popular, colectiva, histórica e individual.

Para definir la memoria colectiva, tomé como referente a Elizabeth Jelin, quien la concibe como un proceso de construcción de sentidos respecto a un pasado común, sostenido en el diálogo constante y la resignificación con otros. Estos procesos se desarrollan en una interacción social continua, en la que los recuerdos individuales se reconfiguran dentro de la colectividad (Halbwachs, 2004). La memoria colectiva se transforma con nuevos procesos históricos y coyunturas sociales, modificando los marcos interpretativos que permiten comprender el pasado y proyectar expectativas (Jelin, 2002).

Elementos de transición en la reconfiguración de la memoria colectiva local

En la producción de memoria colectiva sobre la historia, intervienen elementos que actúan como prefiguraciones, entendidas como acontecimientos que irrumpen en la cotidianeidad (Jelin, 2002) y que, al hacerlo, modulan la cristalización de identidades. Entre estos elementos se encuentran las transformaciones sociales, los medios de opinión pública, las nuevas tecnologías de comunicación, así como las instituciones y mediaciones sociales (Martín-Barbero, 1991). Estos elementos, que reconfiguran el marco del presente desde el cual se evoca un pasado compartido, funcionan como agentes intermediarios en los procesos de significación y reconstrucción de la imagen del pasado. Para su análisis, parto del enfoque de las recon-

figuraciones culturales (Grimson, 2014), que ofrecen un conjunto de lentes a través de las cuales es posible comprender con mayor claridad ciertos procesos:

> Una configuración cultural es un espacio social en el cual hay lenguajes y códigos compartidos, horizontes instituidos de lo posible, lógicas sedimentadas del conflicto [...] esas variaciones dan cuenta de una heterogeneidad constitutiva que no es caótica, porque tiende a organizarse en contextos históricos y relaciones de poder específicos. (Grimson, 2014, p.118)

Este texto aborda el campo teórico de la comunicación desde el principio de que se trata de un proceso signado por la heterogeneidad. Como plantea Grimson (2014), esta heterogeneidad determina la contraposición entre el contacto —cuando dos personas comparten una misma escena sin necesariamente comprenderse, al no compartir los mismos códigos— y la comprensión —entendida como la conmensurabilidad perfecta entre códigos interpretativos, que permite generar entendimientos idénticos—. En esta línea, Grimson (2014) sostiene que la comunicación "siempre implica la existencia de disputas y poderes, de heterogeneidades y desigualdades, y de cambios" (p.119). Por ello, se le concibe como "un proceso simbólico de intersección entre perspectivas disímiles pero no inconmensurables" (p.118). Esta concepción supera las definiciones simplistas, al reconocer que la comunicación requiere más que contacto: exige altos grados de comprensión y apuesta por una transparencia relativa del acto comunicativo. Este proceso se da en el ámbito de la cultura, aunque "allí mismo, dentro de esa afirmación crucial, reaparecen las desestabilizaciones planteadas por la heterogeneidad" (Grimson, 2014, p.118).

También, Grimson (2014) introduce conceptos clave para pensar los procesos comunicativos en contextos de pluralidad cultural. Uno de ellos es el de *cognados* y *falsos cognados*, entendidos como aquellos significantes cuyo sentido creemos conocer, pero que pueden conducir a situaciones de inconmensurabilidad cuando otros grupos o personas los utilizan con significados distintos, igualmente válidos en sus propios marcos culturales. Asimismo, recupero el concepto de *transcontextual*, que remite a lo transnacional entendido como la superposición de capas de contexto que se mezclan e influyen mutuamente (p.121). En este marco, la *comprensión* no implica la eliminación de la diferencia, sino su reconocimiento como constitutiva de

los procesos comunicativos, ya sea desde las dimensiones de género, clase, región u otras. Esta condición genera múltiples significados e interpretaciones posibles, y solo en determinados momentos la diferencia se reduce temporalmente, dando paso a consensos de significación (p.122). La *hegemonía*, concebida casi como una utopía, se entiende como aquel proceso social que otorga significados consensuales a los espacios (p.123). Por último, Grimson (2014) señala que la experiencia cotidiana de los sujetos es decisiva en la construcción de la opinión pública, cuestionando así el *mediocentrismo* denunciado previamente por Martín-Barbero (2010), en su libro *De los medios a las mediaciones*, y proponiendo, en su lugar, una crítica al *hegemonicocentrismo* (p.125). En esta lógica, "una ciudad y a veces también un barrio, pueden ser pensados como escalas distintas de configuraciones culturales" (Grimson, 2014, p.118).

Grimson (2014) abre la posibilidad de analizar socioculturalmente una serie de elementos que inciden en la reconfiguración de la memoria colectiva local; entre ellos destacan las familias, las telecomunicaciones, la vida cotidiana, la territorialidad —entendida como una simbiosis entre espacio y tiempo— y el propio tiempo social. Para el autor, "heterogeneidad y tiempo, entiéndase, son lo social en su misma vida real" (p.123), lo que enfatiza la importancia de considerar las múltiples temporalidades que coexisten en una comunidad al momento de estudiar su memoria. En sintonía con esta perspectiva, Portelli (1993) subraya que todo relato oral es, en esencia, una confrontación con el tiempo; esto se manifiesta en el intento por construir un "tiempo especial" donde situar la narración: "un tiempo fuera del tiempo, un tiempo sin tiempo" (p.195). Sin embargo, esa dimensión aparentemente atemporal está atravesada por la experiencia concreta del narrador, ya que "las historias de vida, los relatos personales, dependen del tiempo, porque hay adiciones y sustracciones que se le hacen con cada día de la vida del narrador" (p.197).

Las familias constituyen otro elemento de transición en los pactos, tensiones y luchas que configuran las memorias colectivas, y se entrelazan de manera profunda con la vida cotidiana de los sujetos narradores. Jelin (2007) enfatiza que la familia debe comprenderse como una institución social atravesada por el accionar diario de hombres y mujeres, por sus aportes tanto individuales como colectivos. Si bien esta dimensión ha sido descrita en el plano productivo —relacionado con el sustento económico—, puede extrapolarse a otras esferas de producción cultural

y simbólica. En este sentido, Halbwachs (2004) señala que las creencias y tradiciones familiares operan como elementos determinantes dentro del marco social de la memoria; "[...] y en esa misma medida el pasado arrastra esa lógica del pensamiento social, que viene a limitar, o a ensanchar, la memoria" (p.324).

También es necesario prestar atención a los poderes institucionales y hegemónicos que influyen en lo que se dice y en lo que se calla. Estos poderes inciden en los olvidos involuntarios que marcan la memoria colectiva, relegando ciertas experiencias a lo subterráneo, al margen de la narrativa oficial, hasta que se decide mirar hacia las minorías, hacia las realidades subalternas, hacia quienes han acallado su voz, pero no sus experiencias de vida. Como advierte Jelin (2002), "las confrontaciones comienzan a darse entonces con relación al contenido de la democracia" (p.4), lo que implica revisar críticamente qué memorias son legitimadas, cuáles son silenciadas y en qué condiciones históricas se da esa disputa por el significado del pasado. En este contexto, los pueblos de América Latina y el Caribe no son ajenos a las dificultades estructurales que describe la autora, pues tales tensiones se manifiestan en todas las esferas.

> la vigencia de los derechos económicos y sociales es crecientemente restringida por el apego al mercado y a programas políticos de corte neoliberal; la violencia policial es permanente, sistemática y reiterativa; los derechos civiles más elementales están amenazados cotidianamente; las minorías enfrentan discriminaciones institucionales sistemáticas. [...] Esto plantea la pregunta sobre cuáles son las continuidades y las rupturas que han ocurrido entre los regímenes dictatoriales y los frágiles, incipientes e incompletos regímenes constitucionales que los sucedieron en términos de la vida cotidiana de distintos grupos sociales y en términos de las luchas sociales y políticas que se desenvuelven en el presente. (Jelin, 2002, p.4)

En América Latina, las relaciones entre tecnología y cultura se configuran bajo el influjo de la globalización. Y es precisamente la velocidad y complejidad tecnológica lo que aporta la sociedad actual a los debates en torno a esa unificación planetaria. Lo que hace evidente cierto divorcio entre estado y sociedad. En este contexto, donde lo político parece imponerse sobre lo económico como eje articu-

lador, Martín-Barbero (2010) reflexiona sobre la diversidad y la convergencia digital como fenómenos clave. Esto incluye al sector público, el capital humano en red, la socialización y digitalización de contenidos —como el patrimonio—, así como el gran alcance y la creciente accesibilidad a las diversas manifestaciones de la creación humana. Para llegar al análisis de las convergencias culturales, que nos permitan hablar de interculturalidad y sostenibilidad cultural, resulta clave comprender la identidad narrativa como "la relación del contar historias con el contar para los otros, con el ser tenidos en cuenta" (p.143). Y es que, como señala Martín-Barbero (2010), se trata de una convergencia digital en la comunicación de la cultura, la cual podría estar vinculada con las identidades (Giménez, 2007, pp.67-87), las narrativas de la memoria histórica (Ricoeur, 2004, p.311) y las configuraciones culturales (Grimson, 2014, pp.116-125). En este proceso, los medios de comunicación masiva juegan un papel central, pues estructuran y organizan la presencia del pasado en todos los ámbitos de la vida contemporánea (Jelin, 2002, p.22).

De la categoría "narración oral" a las narrativas orales de la memoria

Para formular esta suerte de artefacto teórico, comprendí la narrativa oral de la memoria como una forma de comunicación oral —estructura de relato— sobre sucesos épicos, mágicos o religiosos, trasmitidos a través de las generaciones. Se trata de una construcción verbal mediada por un narrador, que da forma a un mundo de acción (y necesariamente de pasión) e interacción humana, el cual evoluciona en el tiempo y cuyo referente puede ser real o ficcional (Bonet, 2005, pp.54-56).

> el relato puede ser soportado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas estas sustancias; está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela, la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado (piénsese en la Santa Úrsula de Carpaccio), el vitral, el cine, las tiras cómicas, las noticias policiales, la conversación. Además, en estas formas casi infinitas, el relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos. (Barthes, 2004, pp.2-3)

Según Vansina (1966), "su única característica común es la forma narrativa, que entraña cierta ordenación del tema y una característica interna particular" (p.165). Con respecto a la estructura del relato, este teórico de la tradición oral afirma que los textos testimoniales pueden compararse a partir de tres elementos: la trama, el tema y el marco. Los dos últimos son considerados accesorios, ya que "se pueden alterar en el curso de la transmisión sin alterar la estructura de la fuente" (Vansina, 1966, p.78). Es decir, pueden modificarse detalles del marco sin comprometer la integridad del relato, pero si se transforma la trama o los episodios que la componen, el texto deja de pertenecer a una misma fuente oral de origen común. Así, la trama —entendida como la secuencia de sucesos y acontecimientos— constituye el núcleo funcional del relato (Vansina, 1996, p.78).

> No olvidar que los cuentos tienen como cuerpo esencial de su eje único a los sucesos. Y que un suceso es la menor unidad de acción de una historia. No olvidar que son los sucesos los que conforman el cuento, y son los sucesos con lo que, esa unidad que es el cuento avanza progresiva y centradamente hacia el clímax o suceso más alto o impactante o más intenso. (Garzón, 2009, s.p.)

No obstante, los elementos del marco son, por otra parte, los de mayor interés histórico, ya que otorgan identidad a los acontecimientos relatados, al ubicarlos espacial y temporalmente, y al vincularlos con personajes históricos específicos. Analizar estos componentes, tanto en su forma como en su contenido, es importante para alcanzar una interpretación de su sentido (Vansina, 1966, p.78).

Francisco Garzón Céspedes, narrador oral originario de Cuba y considerado el padre de la narración oral escénica en Latinoamérica, aporta una concepción fundamental sobre esta práctica. De su propuesta recupero la siguiente definición:

> La narración oral es una conducta expresivo-comunicadora del ser humano que puede ser dimensionada hasta convertirse en un arte, y que tiene su origen: en la característica humana, necesaria e imprescindible, de comunicarse; en la práctica tan cercana de la conversación que contiene al acto no artístico de narrar oralmente; y en el ámbito íntimo que propicia y define a las conversaciones. (Garzón, 1991, s.p.)

Con respecto a las narraciones biográficas, surge la pregunta de cómo estas, partiendo de la suposición de que la narración constituye una base común de la sociedad, se configuran como formas significativas de construcción del sentido. Para facilitar su comprensión y análisis, pueden subdividirse en dos premisas, según lo plantea Tuider (2012):

> la primera implica que las narraciones dan información de eventos y experiencias del sujeto que cuenta, o sea, que las representan, por tanto, la realidad es una forma social y cultural determinada, y en una perspectiva biográfica. En la segunda premisa se caracteriza a la narración como una praxis comunicativa, mediante la cual los sujetos construyen su verdad individual biográfica. (p.117)

El relato, ya sea oral o escrito, constituye ante todo la expresión de un ser vivo que se reconoce como tal; un sujeto que narra sucesos, evoca experiencias, sentimientos y emociones de manera concreta, y que, al hacerlo, refiere también a su universo social, transmitiendo un mensaje cuyas claves entrega a los otros. “Si está bien construido, si es capaz de despertar la imaginación y hacer sonar, hechizará a quienes lo escuchen, pues los hará salir de sí mismos y los invitará a un viaje imprevisto e imprevisible” (Enríquez, 2021, p.3).

Desde el enfoque sociocultural de la comunicación, intervienen diversos referentes que el investigador debe considerar, entre ellos, la propia cotidianeidad de los sujetos.

Se comprende la vida cotidiana como una realidad interpretada, una dimensión en la que se produce sentido. Los significados situados en una temporalidad pasada se convierten en experiencias y testimonios. Desde esta perspectiva, la memoria puede analizarse como una práctica de comunicación, ya que “enmarca” la manera en que los hechos del pasado son significados en el presente (Vergara, 2005, p.49).

Las perspectivas teóricas de los autores antes mencionados están en sintonía con la propuesta de Ricoeur (2003) en torno al tiempo, la memoria, la historia y el olvido —nociones de las que también se nutre Jelin (2002)—. Esta teoría es un pilar fundamental para comprender la dimensión narrativa y las diversas temporalidades que configuran las memorias en torno a la historia:

> Finalmente, las discordancias de ritmo entre las múltiples temporalidades, enlazadas en el devenir global de las sociedades, revelan una afinidad profunda entre los cambios históricos menos puntuales y los cambios bruscos de fortuna, que, en la narración, se consideran; como acontecimientos. (Ricoeur, 2003, p.367)

Posicionamiento teórico y metodológico

A partir de los conceptos centrales —que operan como lentes para interpretar la vida real— se articula la observación empírica de la configuración de la memoria colectiva local, en tanto esta se ve afectada por la transmisión oral de conocimientos y recuerdos. En este sentido, se recupera la manera en que la oralidad influye en las memorias: allí donde las historias de vida y las épicas personales se han reconfigurado, emerge el relato oral como forma expresiva que da lugar a múltiples significados e interpretaciones. Solo en momentos específicos, la diferencia cede ante consensos de significación (Reguillo, 2017, p.14).

Propongo, entonces, que los estudios sobre memoria y oralidad sean abordados desde la comunicación, entendida esta como un campo que permite articular intersecciones disciplinarias, onto-epistémicas y metodológicas dentro de una tradición sociocultural. Si bien ambos —memoria y oralidad— se configuran como procesos comunicativos en constante retroalimentación y transformación, en esta investigación se privilegia un enfoque centrado en las memorias. Desde esta perspectiva, la comunicación se concibe como un proceso de producción de sentido en torno a un pasado común, representado en la historia misma del pueblo. Los procesos de representación y de toma de conciencia que emergen en las narrativas orales de un grupo social determinado se analizan aquí a partir de la construcción de recuerdos, olvidos, silencios y proyecciones futuras de carácter performativo.

La historia oral constituye el fundamento metodológico de la presente propuesta. Es frecuente que los estudios empíricos sobre memoria colectiva se crucen con los enfoques de la historia oral, especialmente desde que esta última, a partir de la década de 1990, dejó de ser una novedad en el ámbito de las ciencias sociales para consolidarse como objeto de estudio y, más aún, como un método ampliamente adoptado para la recolección y el análisis de información. En América Latina, se ha convertido en una herramienta metodológica habitual dentro de los estudios so-

ciales, particularmente en investigaciones con poblaciones migrantes, grupos indígenas, comunidades mestizas empobrecidas y grupos étnicos, cuyos relatos de vida están signados por representaciones de lo real maravilloso, rasgo distintivo de las expresiones culturales latinoamericanas.

Para esta propuesta de diseño teórico-metodológico es esencial comprender que, más allá de proporcionar herramientas metodológicas, la historia oral ofrece también una perspectiva de posicionamiento teórico respecto a la manera en que se concibe la historia misma, reconociéndola en su dimensión ambigua y plural.

Lentes que convergen en el análisis de la historia oral de Iguará

Mediante la narración oral de sus recuerdos, los iguarenses otorgan sentido a los acontecimientos vividos, ya sean de naturaleza épica, mágica, religiosa o cotidiana. Para poner en cuestión esas representaciones simbólicas de la historia, recurrí a la propuesta metodológica de Riessman (1993), que permite el análisis de unidades narrativas con estructura de relato. Esta herramienta metodológica facilita el abordaje integral del material recopilado —tanto del corpus de 2008 como del de 2023—, así como del diario de campo actual y de una selección significativa de material audiovisual, gráfico y de archivo. Todos estos insumos complementan esta tesis en tanto contribuyen a la reconstrucción de escenarios y fuentes orales.

Aunque se comparan dos corpus producidos en temporalidades específicas —verano de 2008 y verano de 2022—, el objetivo no es únicamente contrastar datos, sino poner en cuestión determinadas continuidades en las tramas y sucesos que emergen como narraciones dentro de estas historias de vida. En algunos casos, es posible tejer una secuencia interpretativa entre los acontecimientos narrados en ambos momentos, lo cual permite dar cuenta del marco de memoria oral desde el cual se evoca la historia en el poblado cubano de Iguará.

A continuación, se presenta el diseño de un instrumento teórico propio para el análisis de hallazgos en un estudio sobre la construcción colectiva de la memoria oral por parte de sujetos situados en contextos subalternos. Este diseño se fundamenta en la teoría de las configuraciones culturales de Grimson (2014), los trabajos de la memoria propuestos por Jelin (2002), la teoría narrativa de Ricoeur (2003), la propuesta de comparación de testimonios de Vansina (1966) y los aportes metodológicos de la historia oral desarrollados por Aceves (1996). Sobre estos pilares

se construye el posicionamiento teórico de esta investigación, entendido como un entramado de conceptos y categorías de análisis que guían el análisis en curso.

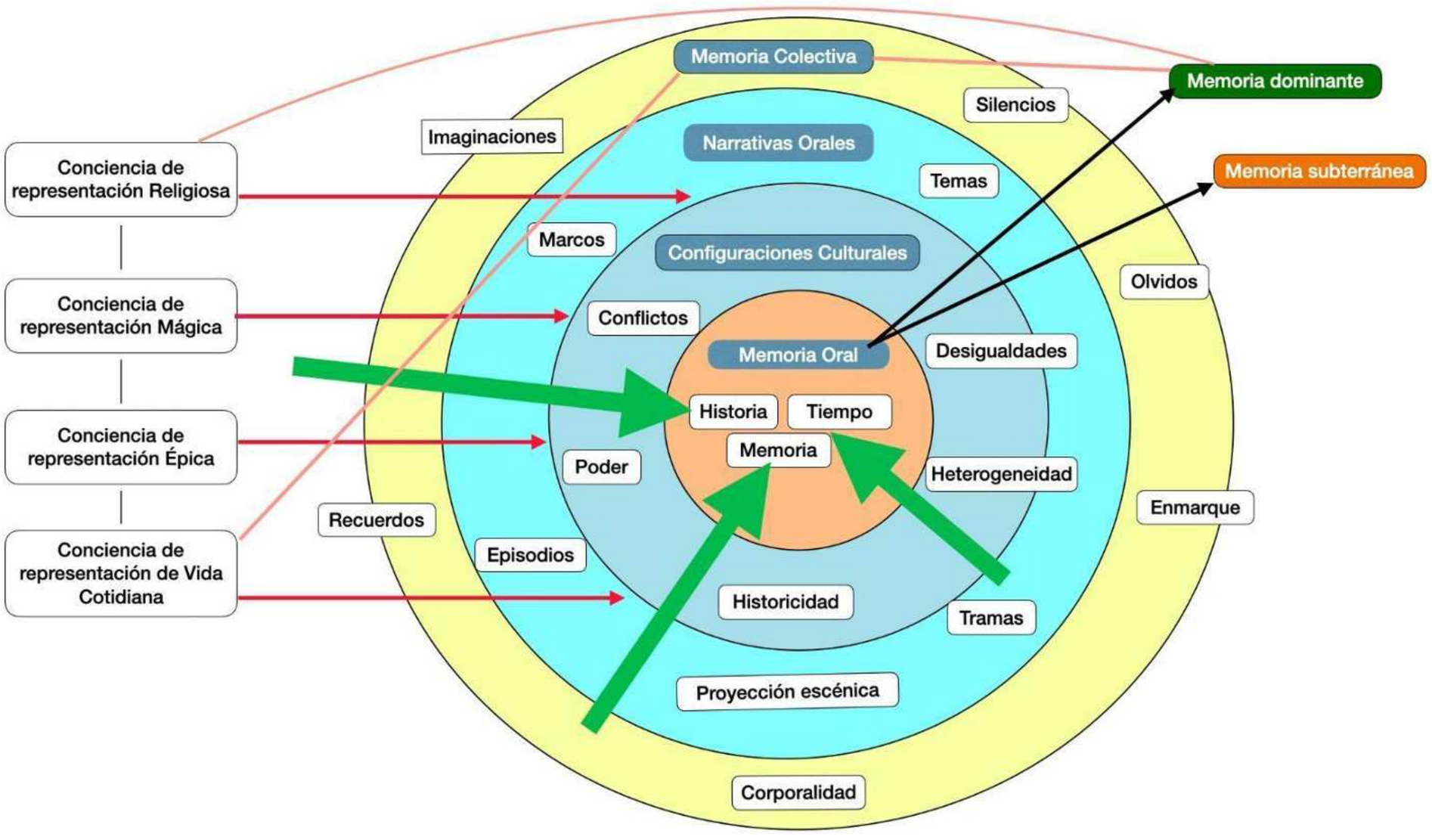
En la revisión de un estado de la cuestión para este proyecto, emergió con claridad la conexión entre la transmisión oral del conocimiento y los procesos de conformación de la conciencia social, los recuerdos y el imaginario colectivo. Esta relación se articula tanto con la teoría sustantiva como con los hallazgos empíricos de la investigación, permitiendo trazar la narrativa oral como un canal de reconfiguración cultural de la memoria colectiva en torno a la historia y al tiempo. En este marco, adquieren relevancia la producción de sentidos sobre la historia local del poblado —comprendida en su versión ambigua y situada—, así como la noción de tiempo, que no solo se presenta como un eje de transición en la configuración de las narrativas, sino también como un territorio en disputa dentro de los procesos de construcción de la memoria oral iguarense.

Las categorías, subcategorías y observables propuestos se conciben como círculos concéntricos, cuyo núcleo está constituido por la memoria oral y sus configuraciones, estructuradas en torno a tres recursos determinantes: el tiempo, la historia y la memoria. La memoria oral de Iguará en torno a su historia se entiende como una fuente documental viva, portadora de un conocimiento situado que articula, en el presente, una narrativa pública sobre un pasado compartido. La transmisión oral de relatos acerca de sucesos, luchas, experiencias cotidianas y componentes místicos del poblado contribuye a la producción de una conciencia colectiva sobre su devenir histórico, caracterizada por una representación ambigua y dicotómica (tal como la perciben sus protagonistas). Estas narrativas pueden organizarse en cuatro agrupaciones: épicas, religiosas, mágicas y habituales (referidas a la vida cotidiana). El consenso y el disenso en torno al sentido del pasado se manifiestan en pactos, pugnas y luchas de las memorias en la configuración de aquellas dominantes, así como en la emergencia de lo subterráneo.

El análisis de las narrativas implica también la comparación de tramas, temas, episodios, enmarques del relato histórico y la proyección escénica de sus narradores (Vansina, 1966, p.78); este ejercicio comparativo permite identificar tanto cristalizaciones como divergencias en la producción de sentido. En este contexto, la memoria colectiva del poblado de Iguará se configura como el amplio marco interpretativo desde el cual las personas dan sentido al pasado histórico y hacen conciencia sobre los principales acontecimientos de la historia local y nacional (Figura 1).

Figura 1

Diagrama general de congruencia teórica



La teoría de las configuraciones culturales (Grimson, 2014) funciona como una membrana reguladora que permite distinguir entre memorias dominantes y memorias subterráneas. Asimismo, ofrece un marco para identificar elementos de transición en la reconfiguración de la memoria oral de Iguará, tales como la familia, las telecomunicaciones, la subjetividad, las instituciones y la instrucción académica. Esta teoría facilita la comprensión del entramado relacional dentro de las narrativas orales, revelando cómo se establecen pactos, se negocian conflictos, se historizan experiencias y se sedimentan memorias, en un juego de hegemonía y diferencia. Tales procesos se manifiestan en la propia estructura de los relatos transmitidos de una generación a otra. En conjunto, todo ello configura una relación dialéctica en la que se producen sentidos compartidos sobre el pasado desde un presente que constantemente lo resignifica (Figura 1).

Entonces, asistimos a un doble proceso de representación: por un lado, de la realidad vivida en el pasado y, por otro, de la revisitación desde un marco interpretativo anclado en el presente. Este proceso puede ser comprendido, a través de los

lentes aquí propuestos, como una práctica cultural y comunicativa. El entrecruzamiento —o superposición— de categorías permite no solo analizar las narrativas como unidades discursivas complejas, sino también organizar los hallazgos de la investigación (Guillén, 2024) en torno a posibles adjetivaciones de la memoria oral. Esta memoria, situada en escenarios específicos —como el de este pequeño pueblo rural— se configura, en sí misma, como un frame, un contexto y una frontera.

El procesamiento del corpus de narrativas orales 2022-2023, en comparación con el material producido en 2008, reveló como uno de sus hallazgos principales una deconstrucción del sentido de lo que denomino historia oficial: aquellas verdades construidas e instrumentalizadas desde posiciones hegemónicas. Las historias de vida recopiladas en esta nueva inmersión en el campo, o bien desmontan y reconfiguran tramas y sucesos predominantes hace quince años, o bien deconstruyen y reestructuran tramas y sucesos predominantes en 2008; o bien evidencian la cristalización del sentido atribuidos a hechos específicos. ¿Qué nos dice esto con respecto a la reconfiguración de una memoria colectiva local? ¿Por qué se ha roto el silencio y emergen ahora aquellas memorias subterráneas? ¿Se trata del fin de una etapa de protección deliberada de lo silenciado, o asistimos a la irrupción de memorias moldeadas por contextos previos de represión social? ¿Qué papel ha desempeñado el tiempo en la reformulación de estas memorias locales?

Probabilidad de utilidad de este instrumento para comprender las narrativas orales

A partir del análisis realizado en el poblado cubano de Iguará, en la central provincia espirituana, emerge una narrativa residual sobre la historia local que reconfigura el marco de memoria colectiva previamente documentado en el corpus de narrativas orales producido hace quince años. Las nuevas narrativas, signadas por el deterioro actual del poblado y la nostalgia, evocan un tiempo de esplendor en contraste con el presente: la añoranza por las fiestas populares, el desvanecimiento de tradiciones orales y la pérdida de los espacios donde estas se escenificaban. Si bien los relatos de 2022 remiten a los mismos acontecimientos que los recogidos en 2008, su construcción difiere sustancialmente; en esta ocasión, las narrativas se presentan con mayor precisión y una intención más marcada de verificación del pasado.

Las narraciones orales nutren la memoria colectiva de quienes las comparten, al transmitirse de una generación a otra por medio de la palabra viva. En este sentido, la presente investigación puede representar uno de los primeros pasos hacia la descripción de un proceso endógeno y autóctono, de profundo valor patrimonial: la transmisión oral del conocimiento y su relación con la transformación de la memoria colectiva local.

A lo largo de quince años, las narrativas orales recogidas en Iguará han evolucionado significativamente, evidenciando en 2022 una mayor precisión y riqueza en los detalles, en comparación con las registradas en 2008. Este nuevo corpus se ve fortalecido por los testimonios de adultos mayores, cuyas voces aportan elementos históricos de gran valor interpretativo. Las narraciones actuales priorizan las experiencias cotidianas y las luchas, revelando un contraste marcado entre la precariedad del presente y la memoria de una prosperidad pasada; al mismo tiempo, destacan conquistas sociales actuales en oposición a la pobreza anterior a 1959.

Las familias juegan un papel crucial en la configuración de la memoria colectiva; a su vez, las instituciones educativas, religiosas y políticas inciden en la reconfiguración de estas memorias.

Es evidente la emergencia y reconfiguración de memorias de la diferencia, del trauma y de carácter residual, las cuales se articulan a lo largo del tiempo como dispositivos de resistencia frente al discurso histórico oficial.

Las luchas por el sentido atribuido a la historia local permanecen, en cierto modo, ancladas en una comprensión del presente como experiencia de despojo, articulada a partir de la remembranza. Así, el territorio en disputa está más abocado al terreno de lo simbólico.

También es importante destacar la presencia de un marco de memoria mediado por la decadencia y la precariedad que atraviesa actualmente el pueblo, así como por ciertas transiciones emergentes que inciden en la reconfiguración de la memoria colectiva local. Entre estas transiciones destacan la transformación de las dinámicas familiares asociadas a la emigración de los jóvenes, la irrupción de nuevas tecnologías de la comunicación, y, paralelamente, la persistencia de un marco tradicional de oralidad campesina.

En una tercera capa de lo transcontextual se afinca —como ya se había anticipado— la conciencia de representación mágico-religioso, mientras que lo mítico

parece sombrear cada representación del pasado. La memoria colectiva se nutre de la imaginación de los pobladores, construyendo versiones narrativas que, si bien conservan el núcleo argumental, se enriquecen con nuevos elementos. Estas narraciones, dinámicas y construidas desde la colectividad, evidencian cómo los mismos acontecimientos pueden ser narrados de manera diferente a lo largo del tiempo.

En resumen, la memoria colectiva de Iguará es un proceso dinámico y en constante reconfiguración, influenciado por la vida cotidiana, las luchas sociales y las transformaciones socioeconómicas. Las narrativas orales reflejan una convivencia con un pasado que parece regresar y la lucha por el sentido de la historia local se manifiesta en la negociación de conflictos y aprendizajes, revelando una rica y compleja configuración cultural.

Consideraciones éticas

Este estudio se realizó con base en principios éticos que priorizan el respeto, la sensibilidad y la responsabilidad en el trato con los participantes. Se obtuvo el consentimiento informado de cada colaborador, y las entrevistas fueron concebidas como espacios de diálogo e intercambio de ideas, conducidas con empatía, especialmente en el caso de adultos mayores. Se privilegió la escucha atenta, permitiendo que las narraciones fluyeran sin interrupciones, mientras se grababa y tomaban notas sin causar incomodidad.

Asumí el compromiso de analizar los datos con precisión y de custodiar cuidadosamente las grabaciones, resguardándolas en un entorno seguro y accesible solo para personal académico autorizado. A fin de proteger la identidad de los participantes, se utilizaron pseudónimos, en atención a la postura crítica del estudio. Reconozco, además, el riesgo de alterar la transmisión oral al fijar y difundir las narraciones; sin embargo, asumo este riesgo con la convicción de que registrar estos relatos contribuye a la salvaguarda del patrimonio inmaterial. Los narradores, en ocasiones con niveles académicos básicos, compartieron verdades construidas colectivamente en torno a sus historias de vida.

Este estudio se inscribe como uno de esos modestos aportes que periodistas, escritores y etnógrafos han venido realizando en favor de los valores tradicionales que nos anteceden, cuando asumimos el reto de regresar a los pueblos de nuestra infancia para escuchar, documentar y resignificar sus memorias.

Referencias

Aceves, J. E. (1996). *Historia oral e historias de vida: Teoría, métodos y técnicas: una bibliografía comentada.* CIESAS.

Barthes, R. (2004). *Introducción al análisis estructural de los relatos.* Editorial Tiempo Contemporáneo.

Bonet, M. T. (2005). La narración histórica en la teoría de Paul Ricoeur. Fragmentos de un debate. e-l@tina. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos, 3*(12), 47-67. https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alt/2020v30n60/Borja

Enríquez, A. (2021). *Relatos de vida: una posibilidad para reconocer el uso y apropiación por el territorio.* Universidad Pedagógica Nacional.

Garzón, F. (1991). *Definiciones de la Narración Oral.* https://docs.google.com/document/d/1QDZwpNSneNrxoBax_toLYrAQarWDKP454JRcNhLuilQ/edit?hl=es&tab=t.0

Garzón, F. (2009). *Teoría y técnica del cuento hiperbreve y del cuento hiperbreve.* Biblioteca de la oralidad escénica.

Giménez, G. (2005). *Memoria, relatos e identidades urbanas.* Alteridades.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Grimson, A. (2014). Comunicación y configuraciones culturales. *Versión. Estudios de comunicación y cultura,* (34), 116-125.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria.* Anthropos.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria.* Siglo XXI.

Jelin, E. (2007). *Pan y afectos: La transformación de las familias.* Fondo de Cultura Económica.

Martín-Barbero, J. (1991). De la comunicación a la cultura. Perder el "objeto" para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento, 10*(18), 21-29. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/5688

Martín-Barbero, J. (2010). *De los medios a las medicaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.

Reguillo, R. (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio.* NED Ediciones.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido.* Fondo de Cultura Económica.
Riessman, C. K. (1993). *Narrative Analysis.* SAGE.
Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social.* Grijalbo.
Vansina, J. (1966). *La tradición oral.* Labor.
Vergara, G. (2005). Palabra en movimiento. Principios teóricos para la narrativa oral. Escritos. *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje,* (31), 45-66.

~ Capítulo III ~

Cuerpo[1] hablante: mujeres, memoria y corporalidad en la construcción del relato oral

Nayeli Fabiola Moctezuma Moreno @
Université Paris Nanterre / Universidad de Cádiz

No hay memoria sin cuerpo. La memoria hablada y oída repercute en los seres que hablan. El cuerpo no solo es el vehículo que permite expresar lo vivido; es también el archivo sensible donde se alojan los ecos de las experiencias y las huellas de las palabras transmitidas. En el acto de recordar, el cuerpo se convierte en un puente entre el pasado y el presente, una plataforma desde la cual las historias son actualizadas, resignificadas y compartidas. Este capítulo explora cómo el cuerpo, como un archivo vivo, sostiene y transforma la historia oral, permitiendo que la memoria cultural no solo se preserve, sino que se reinvente en cada narración.

1 Palabra masculina según la RAE, debido a un convencionalismo gramatical por la que se asigna género a las palabras de forma arbitraria.

Tradicionalmente, la historiografía ha relegado a las mujeres a un segundo plano, reduciéndolas a la condición de "objetos" pasivos de estudio o a presencias colaterales en procesos definidos por agendas masculinas. Esta invisibilización hunde sus raíces en la estructura patriarcal de la sociedad y en la forma en que las narrativas hegemónicas han legitimado ciertas voces —las de quienes ejercen el poder— mientras han silenciado a otras (Barrancos, 2007). Bajo esta lógica, la participación, las resistencias y los aportes de las mujeres han sido relegados al plano de lo anecdótico, o incluso omitidos por completo.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando diversas corrientes feministas latinoamericanas y enfoques de la historia social comenzaron a impugnar el andamiaje de un saber histórico hegemónico. En este proceso, la historia oral se vislumbró como una herramienta para recuperar testimonios subalternizados. A través de la entrevista en profundidad, el relato de vida y la colaboración en la construcción de archivos orales, las mujeres empezaron a ocupar un lugar protagónico dentro del relato histórico. En este sentido, "la historia oral brinda al historiador [a] una gran oportunidad para intervenir en la realidad, [y el entrevistado] cobra conciencia de su papel en la historia" (De Garay, 1994, p.20); esta metodología no solo propicia la recolección de datos, sino que alienta la participación y la elaboración política de la memoria.

En la literatura feminista se ha insistido en que las experiencias de las mujeres rara vez se cristalizan únicamente en documentos escritos o en las versiones canónicas de la historia. Teóricas como Silvia Federici subrayan la relevancia de lo corporal en la transmisión de saberes y en la articulación de las resistencias. Como afirma la autora, "nuestro cuerpo es el testimonio de las penas y las alegrías que hemos vivido y las luchas que hemos librado; en él se pueden leer historias de opresión y rebelión" (Federici, 2016, p.87). El cuerpo deviene, así, un escenario donde se encarnan las marcas de la violencia, las memorias afectivas y los silencios que pocas veces encuentran un espacio en la historiografía oficial.

En este proceso, la corporalidad de las mujeres emerge como un eje fundamental para interpretar los hechos históricos desde una perspectiva de género. La historia oral, lejos de limitarse a reponer "vacíos" en el relato oficial, refuerza la importancia de la experiencia íntima y situada:

nos permite recuperar la vida cotidiana de un sujeto histórico en sus distintas etapas o ciclos, la cual contiene elementos ideológicos, percepciones, sentimientos, relaciones, tiempos de ocio, educación, trabajo, sexualidad, así como todo lo excepcional, todo ello inmerso en el momento histórico específico que le tocó vivir. (Ruiz-Funes, 2023, p.72)

Así, la voz femenina adquiere un espesor inédito, no solo para abrir espacios en ámbitos tradicionalmente ignorados, sino para poner de relieve el carácter político y transformador del acto mismo de narrar.

El cuerpo como una superficie de inscripción

> *¿Por qué este gesto femenino es tan poderoso y qué dice acerca de la propiedad que tienen las mujeres sobre sus cuerpos?*
> (Hirsch, 2018)

Al entender al cuerpo como un "archivo vivo", no se alude únicamente a la dimensión biológica: más bien, se habla de un lugar de convergencia en el que lo individual y lo colectivo se entrelazan. Cada cicatriz, cada gesto, cada risa y cada llanto modelan una forma de relato que la palabra hablada —en lo privado, público o comunitario— va tejiendo con hilos de afecto y complicidad. Así, la historia oral enlaza la textura de la vida cotidiana con las grandes narrativas, generando un mosaico complejo donde lo íntimo y lo político se fusionan. Tal resignificación de la memoria de las mujeres desvela que la memoria no es un mero depósito de datos, sino un proceso social y relacional. Según Ruiz-Funes (2023), "la Historia Oral presenta la posibilidad de crear fuentes allí donde no existen y este es el caso específico de las investigaciones sobre la historia de la mujer" (p.73). Este planteamiento reafirma que la oralidad no es solo un método de reconstrucción factual, sino un dispositivo para resignificar a las mujeres y reubicarlas en la historia.

En la práctica del testimonio, la voz conduce la narración, pero el cuerpo la sustenta. Gestos, silencios, miradas y pausas adquieren un papel fundamental. Como subraya Nelly Richard en su vasta obra, la oralidad no es solo el "contenido" verbal, también se hace patente en la entonación, las vacilaciones o las intensidades que

configuran un discurso siempre inestable, siempre en riesgo de quiebre. Estos matices apuntan a una comprensión más profunda de la memoria, que no responde a una linealidad perfecta, sino a un tejido polifónico en el que la subjetividad se expresa de manera fragmentaria y ambigua. En este sentido:

> el recuerdo histórico no es una reserva estática de significaciones definitivamente consignadas en los archivos del tiempo. La actividad de la memoria surge del deshacer y rehacer de los procesos de evocación y narración del pasado a los que nos convocan las solicitaciones políticas y comunicativas de un presente curioso, o bien disconforme. (Richard, 2007, p.197)

La historia oral no aspira únicamente a dar voz a los testimonios "marginales", sino a registrar su performatividad. Cada narrativa está atravesada por la presencia encarnada del recuerdo, por las tensiones entre lo que puede y no puede decirse, y por la potencia de lo corporal. Este acto de enunciación constituye un ejercicio político de resignificación, donde se ponen en juego afectos y miradas que matizan o desafían las versiones heteropatriarcales. Al colocar el cuerpo en el centro de la reflexión, se abre un espacio de afectos, vulnerabilidades y potencias que constituyen la experiencia cotidiana de las mujeres. La historia oral, entonces, puede considerarse un espacio para la elaboración simbólica de esa cotidianidad, un sitio donde la subjetividad femenina se articula con las narraciones colectivas. Allí emergen prácticas como el cuidado —en todas sus variantes—, la sanación colectiva y la transmisión de saberes que, históricamente, han sido subordinados o invisibilizados.

¿Qué significa, entonces, habitar el cuerpo de una mujer? ¿De qué manera el cuerpo femenino adquiere centralidad en la reconfiguración de la memoria y el testimonio? En este sentido, el cuerpo puede concebirse como una "superficie de inscripción", un manuscrito donde las vivencias de dolor, resistencia y vulnerabilidad se anudan con gestos, silencios y simbolizaciones que no siempre encuentran traducción en el lenguaje lineal. Tal como sostiene Judith Butler, los cuerpos no son solo materia pasiva, sino lugares donde el poder y la historia se escriben, donde la vulnerabilidad se vuelve visible y puede ser relatada, es decir, "el cuerpo no está pasivamente escrito con códigos culturales, como si fuera el recipiente sin vida de un conjunto de relaciones culturales previas. Pero tampoco los yoes corporeizados

pre-existen a las convenciones culturales que esencialmente significan a los cuerpos" (Butler & Lourties 1998, p.308). Es decir, mucho antes de que lo vivido pueda ser narrado, ya deja huellas en la corporalidad, reconfigurando la experiencia y el modo en que esta será contada. El testimonio oral, cuando surge de ese cuerpo afectado, no es meramente el recuento de hechos: funciona como un ejercicio de elaboración simbólica de lo que palpita en lo más profundo de la memoria.

Al contemplar el cuerpo como una superficie de inscripción, se advierte que la subjetividad individual y el contexto histórico se entretejen de forma inescindible. Cada gesto, cada interrupción en la voz y cada silencio sugieren las marcas de lo que no se ha dicho o no se puede decir. El testimonio, por ende, no se limita al vehículo de una voz: es un proceso en que la memoria arraigada en la corporalidad va emergiendo, y donde cada palabra —escuchada o dicha— puede ir modulando, poco a poco, la dureza de esas huellas. Cuando ese relato se desarrolla en un clima de reconocimiento y cuidado —parte esencial de la ética de la escucha—, la marca impresa en el cuerpo encuentra cauces de sentido que ayudan a la persona a integrar sus vivencias.

Podemos pensar entonces en la noción de un "cuerpo hablante", donde el habla no se limita a la emisión de sonidos o al orden de las frases. Implica gestualidades, posturas y, en ocasiones, afecciones ligadas a la experiencia íntima, manifestadas en acciones performáticas. Como señala Butler (1998):

> los actores siempre están ya en el escenario, dentro de los términos mismos de la performance. Al igual que un libreto puede ser actuado de diferentes maneras, y al igual que una obra requiere a la vez texto e interpretación, así el cuerpo sexuado actúa su parte en un espacio corporal culturalmente restringido, y lleva a cabo las interpretaciones dentro de los confines de directivas ya existentes. (p.308)

En este sentido, el cuerpo no solo transmite contenido verbal, sino que también es un espacio de negociación simbólica donde las memorias se inscriben y se actualizan constantemente. Así, la historia oral adquiere un rostro más complejo al prestar atención tanto a lo comunicado en el nivel discursivo como a la trama afectiva y simbólica que se revela en el cuerpo. La memoria, entonces, pone de relieve

sus fundamentos esenciales, reafirmando al cuerpo como el escenario primero y último de la experiencia, la superficie donde las historias no solo se guardan, sino que, al ser narradas, cobran vida una y otra vez.

De acuerdo con lo anterior, la visión propuesta por Diana Taylor sobre la coexistencia del archivo y el repertorio permite comprender que, mientras el archivo remite a registros escritos u oficiales, el repertorio se vincula con las prácticas vivas que implican el cuerpo y la performance. Según Taylor (2015), "el repertorio, por otro lado, actúa como memoria corporal: performances, gestos, oralidad, movimiento, danza, canto, en suma, todos aquellos actos pensados generalmente como un saber efímero y no reproducible" (p.56). En la historia oral que concierne a las mujeres, este repertorio no solo describe lo ocurrido, sino que actualiza el pasado en cada narración, revelando la creatividad intrínseca al acto de contar. A través de este proceso, la memoria no se cristaliza, sino que se renueva constantemente, posibilitando la resiliencia y la reconfiguración identitaria.

En la medida en que el cuerpo se reconoce como el primer y último escenario de las experiencias, la escucha y la recepción del testimonio exigen una sensibilidad que, más allá de lo meramente verbal, abrace la complejidad de la historia. El testimonio, en este sentido, es un acto performático donde el cuerpo hablante no solo enuncia, sino que también interpela y resignifica, convirtiéndose en un vehículo de memoria y resistencia.

El acto de la escucha: ética y afecto

¿Qué significado adquiere la escucha cuando la memoria se expresa entre silencios y vacíos? ¿Cómo sostener una escucha que combine empatía y rigor metodológico en contextos de violencia y dolor? Es imposible obviar la cuestión de la escucha. En tanto el cuerpo hablante expone su vulnerabilidad y su fuerza, el oyente —investigador, activista, integrante de la comunidad— debe situarse en un lugar de apertura y reconocimiento. Este modo de escuchar, ético y afectivo, implica un cuidado que evite revictimizaciones o simplificaciones de los testimonios, particularmente cuando hablamos de testimonios de mujeres. Además, requiere reconocer la complejidad de los silencios, que no siempre son ausencia de palabra, sino estrategias de protección y espacios de elaboración subjetiva.

Como señala Portelli (2018), la historia oral no persigue verdades absolutas, sino captar la polifonía de voces y significados que enriquecen nuestra comprensión del pasado. De acuerdo con el autor, "Las entrevistas suelen revelar acontecimientos desconocidos o aspectos desconocidos de acontecimientos conocidos; [y] siempre arrojan nueva luz sobre áreas inexploradas de la vida cotidiana de las clases no hegemónicas" (p.43). De esta forma, los relatos orales no solo aportan datos históricos, sino también afectos, silencios, contradicciones y matices que el formato historiográfico convencional suele pasar por alto. En este sentido, la historia oral demanda una posición que integre la empatía y la rigurosidad metodológica, sin confundir la confidencia con la búsqueda de un "dato puro"; porque como advierte el propio Portelli (2018), la "importancia del testimonio oral puede residir no en su adherencia al hecho, sino más bien en su alejamiento del mismo, cuando surgen la imaginación, el simbolismo y el deseo" (p.45).

Desde esta perspectiva, lejos de tratarse de la recolección de información aséptica, el testimonio se revela como un fenómeno relacional, un proceso de comunicación que afecta tanto a quien narra como a quien escucha. De esta manera, la "imparcialidad"[1] de la investigación encuentra sus límites, ya que la empatía y la solidaridad no se oponen al rigor metodológico, sino que lo complementan. Son, de hecho, condiciones necesarias para comprender con mayor profundidad el porqué de los silencios, las repeticiones y las ausencias en el relato. Los silencios, tan fácilmente tachados de "vacíos", pueden encerrar formas de resistencia a la revictimización y estrategias de autoprotección que, al ser comprendidas, revelan aspectos esenciales de la experiencia vivida. Escuchar implica, entonces, un acto de apertura y una posibilidad de encuentro; en ese acto, las pausas y los gestos cobran un significado que contradice cualquier intento de imponer una secuencia lineal que podría fracturar la sutil meseta del recuerdo.

1 Alessandro Portelli apunta acertadamente que "La historia oral no tiene un sujeto unificado; se la narra desde una multitud de puntos de vista y la imparcialidad tradicionalmente reivindicada por los [y las] historiadores [as] es reemplazada por la parcialidad del narrador. Aquí "parcialidad" equivale a "lo inacabado" y a "tomar partido": la historia oral nunca puede contarse sin tomar partido, ya que los "partidos" existen en el relato. Y, con independencia de sus historias y sus creencias personales, los [y las] historiadores [as] y las "fuentes" difícilmente estén en el mismo "partido". La confrontación de sus particularidades diferentes —confrontación como "conflicto", y confrontación corno "búsqueda de unidad"— es una de las cosas que hacen interesante a la historia oral" (Portelli, 2018, p.55)

Asimismo, una escucha afectiva y activa —es decir, dialógica— reconoce que todo testimonio conlleva responsabilidades, ya que "quien habla y quien escucha comienzan a nombrar, a dar sentido, a construir memorias" (Jelin, 2002, p.55). En esa medida, la relación entre quien narra y quien escucha se convierte en un proceso de *co-elaboración* de la memoria, a menudo poblado de vacíos y ambigüedades que no deben interpretarse como defectos, sino como parte constitutiva de la textura de la experiencia. Lejos de ser un obstáculo, esos claroscuros que emergen en la oralidad son parte integral del testimonio, y aprender a habitarlos sin pretender dominarlos es parte del camino. Por ello, la ética de la escucha exige ofrecer un marco de contención y respeto, evitando el afán de "extraer información" en un sentido instrumental. Esta ética —tan subrayada por las feministas que han trabajado con historias de violencia— se funda en la premisa de no explotar el dolor ajeno y de validar la voz de quien narra como una fuente de conocimiento legítimo y singular.

Finalmente, la escucha ética y afectiva reivindica una forma de aproximarse a la historia en la que se reconoce la inviabilidad de una neutralidad absoluta, y donde la responsabilidad hacia el otro adquiere un lugar primordial. Esto no anula el rigor académico propio del quehacer historiográfico o antropológico, sino que la reorienta: el cuidado por la subjetividad que se expresa en el testimonio se convierte en una exigencia metodológica, un compromiso con la complejidad de lo humano y con la centralidad del cuerpo que enuncia. Así, el acto de escuchar se transforma en una praxis política que, al permitir la emergencia de voces y afectos, contribuye a la construcción de un imaginario menos opresivo y más abierto al reconocimiento de la pluralidad de experiencias y memorias.

Conclusiones

Rescatar la dimensión corporal en la historia oral implica reconocer que los relatos de las mujeres exceden las constricciones de la historiografía tradicional, en tanto el "cuerpo es el lugar de la percepción y la afectividad, de la imaginación y la memoria" (Moraña, 2021, p.72). La palabra no solo describe acontecimientos: emerge de una corporeidad que acoge silencios y pausas, miradas y rituales cotidianos que, por su propia naturaleza, confrontan la rigidez de los archivos escritos. Esta perspectiva no se limita a añadir un matiz cosificante "femenino" a los relatos, sino que abre nuevas vías de análisis y de comprensión histórica. De esta manera:

> la relación entre los estudios de la memoria y los feminismos en la región puede entenderse como una gran intersección epistémica, metodológica y didáctica; aquello que sólo puede ser a través del espacio/cuerpo donde se unen; que no es, si no es intersecado. (Fonseca et al., 2023, p.9)

En este sentido, la memoria oral, entendida desde una perspectiva corporal, permite acceder a dimensiones subjetivas y colectivas que han sido tradicionalmente excluidas de los relatos oficiales. Las nuevas voces y corporalidades desestabilizan cualquier tentativa de verdad unívoca, revelando que la memoria no consiste únicamente en la acumulación de datos, sino en un tejido simbólico que se (re)configura de forma colectiva y plural. Cuando las mujeres hablan, ponen el cuerpo y reescriben una historia íntimamente ligada a las emociones, los afectos y la experiencia de borramiento. En este marco, "las perspectivas feministas, y más profundamente las epistemologías feministas, transforman las metodologías de investigación, consideran los registros olvidados como fuentes importantes, arrojan luz sobre historias invisibilizadas y permiten interpretaciones que, sin éstas, no serían posibles, no tendrían existencia" (Scheibe et al., 2023, p.144).

Pensar en el *cuerpo hablante* en la historia oral implica reconocer el carácter performativo de la memoria. Los relatos no solo reconstruyen hechos pasados, sino que los reinscriben en el presente a través de las prácticas corporales que los sujetos adoptan al narrar su historia. Esta performatividad es fundamental en la transmisión intergeneracional del recuerdo, ya que permite que los saberes y experiencias de las mujeres sean transmitidos mediante actos corporales, afectivos y rituales que constituyen una forma de archivo viviente. De este modo, el cuerpo se presenta como un testigo que resiste al olvido y que, en su misma presencia, interpela las narrativas hegemónicas sobre el pasado. Al atender esta performatividad encarnada, la historia oral desdobla la riqueza de un presente que, al conjurar las huellas del pasado, no se reduce a un mero recuento de lo sucedido, sino que lo reinterpreta y lo desborda. El testimonio pasa a ser, entonces, un acontecimiento que —como advierte la noción de repertorio planteada por Diana Taylor— involucra una práctica viva, en la que cada palabra, cada silencio y cada mirada actualizan el pasado y, de manera simultánea, proyectan un horizonte de sentido para el futuro.

Justamente por eso, la labor de quienes investigamos o acompañamos procesos de historia oral se ve interpelada a generar *desplazamientos teóricos, metodológicos y epistémicos* que permitan superar las concepciones hegemónicas establecidas en la historia (Fonseca et al., 2023, p.18). Como lo enuncia Haraway (1995):

> Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. (p.326)

El cuerpo revela fisuras entre la forma aparente de la narración y aquello que, aunque no siempre puede nombrarse con claridad, se manifiesta en un músculo que se tensa, en una pausa prolongada o en una inflexión de la voz. Este tipo de lectura implica una escucha atenta y ética, en la cual el relato se convierte en un espacio seguro para desplegar y reescribir la memoria. Tal estrategia de cuidado y de reciprocidad no solo habilita la resignificación de la experiencia por parte de las mujeres, sino que abre vías hacia una justicia simbólica y una dignificación profunda. Este gesto no se limita al ámbito académico: impulsa la construcción de una escucha social activa, capaz de reconocer la voz de quienes la enuncian.

Finalmente, coincido plenamente en lo que sostienen Fonseca et al. (2018), cuando afirman —con la fuerza de un manifiesto— que:

> No es posible pensar críticamente sobre la praxis de la memoria sin encontrar en las diversas herramientas feministas las posibilidades de situar el cuerpo, la subjetividad y la transgresión, tan necesarias para una memoria que no da la espalda, nunca más, a las subjetividades feminizadas. (pp.9-10)

Al centrar el cuerpo como fuente de saber y vehículo de transmisión, la historia oral despliega una visión en la que la reconstrucción de los hechos no queda atrapada en la aparente neutralidad de los archivos, sino que se nutre de la imaginación

afectiva y de la fuerza con que las mujeres reimaginan aquello que las precede. De esta manera, la historia oral, rearticulada desde la corporeidad, deja de ser un mero dispositivo de registro y se convierte en un acto genuino de creación social, en el que la palabra/cuerpo transgrede el orden de representación para tejer nuevos nudos de significaciones y, con ellos, forjar posibilidades palpables de re-imaginar nuestro futuro.

Referencias

Barrancos, D. (2007). *Mujeres en la sociedad argentina: Una historia de cinco siglos.* Sudamericana.

Butler, J., & Lourties, M. (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista, 18.* https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526

De Garay, G. (1994). *La historia con micrófono: Textos introductorios a la historia oral.* Instituto Mora.

Federici, S. (2016). *Ir más allá de la piel: Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo* (A. Catalán Altuna, Trad.). Editorial Gedisa.

Fonseca, M. G., Hernández, T., & Mitjans, A. (Eds.). (2023). M*emoria y feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias.* CLACSO/Siglo XXI.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza.* Cátedra.

Hirsch, M. (2018). *Postmemoria: Conversaciones sobre derechos humanos y migraciones.* Universidad de Chile. https://www.uchile.cl/noticias/144024/mariannehirsch-el-cuerpo-se-convierte-en-portador-de-la-memoria

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo.* Herder.

Portelli, A. (2018). Lo que hace diferente a la historia oral. En D. Badenes (Comp.), *Historia oral de los medios: Una experiencia pedagógica de investigación* (pp. 35-55). Universidad Nacional de Quilmes.

Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria: Arte y pensamiento crítico.* Siglo XXI.

Ruiz-Funes, C. (2023). La historia oral y los estudios de la mujer. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas, 8*(23-24), 71-76.

Scheibe, C., De Mello, S. C., Gomes, J., & Pedro, J. M. (2023). Memorias y epistemologías feministas: las narrativas de mujeres en el acervo del LEGH. En M. Fonseca, G. Hernández & T. Mitjans (Eds.), *Memoria y feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias* (pp. 129-156). CLACSO/Siglo XXI. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248256/1/Memoria-y-feminismos.pdf

Taylor, D. (2017). *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática en las Américas*. Universidad Alberto Hurtado.

Parte II

El hacer de las mujeres, un patrimonio cultural inmaterial

~ Capítulo IV ~

Las mujeres del mezcal: historia oral, memoria y patrimonio en Palmar Segundo

Blanca Susana Vega Martínez @
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Norma Ramos Escobar @
Universidad Pedagógica Nacional/Unidad 241

Este texto forma parte de una investigación más amplia que actualmente se encuentra en curso, cuyo objetivo es conocer, recuperar y organizar las memorias y el patrimonio cultural inmaterial de las mujeres en San Luis Potosí. Las preguntas que guiaron este estudio inicial fueron las siguientes: ¿de qué manera contribuyen las mujeres a la conformación del patrimonio cultural inmaterial en la región?, ¿cómo puede identificarse su legado en dicho proceso y cuáles son los mecanismos mediante los cuales transmiten sus saberes y legados a otras generaciones?

Nos propusimos, en este primer avance, entrevistar a mujeres dedicadas a la producción de mezcal en la comunidad de Palmar Segundo, en el municipio de Mexquitic de Carmona, San Luis Potosí. Para ello, combinamos la entrevista de historia oral con el recorrido etnográfico de campo, lo cual nos permitió acompañar todo el proceso y observar de manera directa las tareas específicas que las mujeres desempeñan en cada una de sus etapas.

Esta bebida ancestral e histórica en la región ha sido tradicionalmente concebida como un trabajo masculino, tanto en los ejes de producción como en los de distribución y consumo. Esta visión hegemónica ha tendido a invisibilizar el trabajo, los

saberes, los usos y las experiencias propias de las mujeres en torno a la producción del mezcal. En este primer ejercicio, nos propusimos recuperar, a través de la historia oral de las mujeres de Palmar Segundo, su hacer en la producción del mezcal y la forma en que ellas mismas conciben su lugar dentro de esta actividad patrimonial.

En este texto resultó indispensable adoptar la mirada de las mujeres como sujetas que han quedado históricamente relegadas al habitar de los márgenes del Estado. Mujeres atravesadas por condiciones estructurales como la clase, el sexo, la raza, la edad y, en el caso que nos convoca, no solo por sus actividades económicas como productoras de mezcal, sino también por su labor en la transmisión de sus conocimientos a otras generaciones y en la conservación de saberes que rara vez han sido reconocidos como parte de un patrimonio inmaterial. Optamos, por tanto, por una perspectiva que abordara los márgenes espaciales y sociales en que estas mujeres se sitúan. Tal como proponen las antropólogas Dass y Poole (2004), se trata de documentar "prácticas, lugares y lenguajes que son considerados en los márgenes del Estado-nación" (p.19), con el objetivo de observar no solo la interlocución que estos sujetos establecen con el Estado, sino también de "repensar" los límites entre centro y periferia, legal e ilegal, público y privado.

Al visibilizar a las mujeres que habitan estos límites espaciales y sociales, pretendemos profundizar en sus vivencias cotidianas, en la feminización de sus espacios, en las formas en que los habitan, los cuestionan y los redefinen. Nos interesa, además, comprender cómo, a partir de estas prácticas situadas, construyen lo que Aceves (2022) denomina "subjetividades políticas alternativas", capaces de impugnar y reconfigurar el orden normativo de género.

Memorias y patrimonios en clave femenina

La contribución teórica en torno a las memorias y el patrimonio es muy amplia para situar las reflexiones desde la antropología, la sociología y la historia; sin embargo, es importante señalar que la memoria no puede ser pensada desligada de la identidad, ya que ambas comparten la manera en que los sujetos se sitúan dentro de un colectivo social. Portal (2022) teoriza sobre la construcción de los espacios de pertenencia y, al igual que otros autores dedicados al estudio de la memoria, afirma que "la memoria juega un papel fundamental en la reproducción identitaria de los grupos sociales. Es necesario recordar de dónde venimos para saber hacia

dónde vamos" (p.14). A esto podríamos añadir que los recuerdos que remiten a tareas, saberes y quehaceres —frecuentemente ligados a prácticas artesanales o ancestrales— constituyen no solo formas de conocimiento, sino también marcas de identidad. En este sentido, quienes los ejercen no solo encarnan una práctica cultural, sino que asumen una posición política e identitaria en su comunidad.

En este estudio, las contribuciones de Ricoeur (2000) resultan relevantes para comprender la forma en que las mujeres representan el pasado y determinan qué merece ser recordado. Tal como señala el autor, la memoria puede entenderse como "la configuración del recuerdo en imágenes" (p.22), constituyéndose así en el puente privilegiado para acceder al pasado. Para Ricoeur (2000), "no tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello" (p.23). Desde esta perspectiva fenomenología, resulta imprescindible formular dos preguntas clave: ¿De qué hay recuerdo? y ¿De quién es la memoria?

Otras propuestas sostienen que la memoria se gesta en un marco social:

> La memoria individual no es más que una parte y aspecto de la memoria del grupo, como de toda impresión y de todo hecho, inclusive en lo que aparentemente es más íntimo, se conserva un recuerdo duradero en la medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir se ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social. (Halbwachs, 2004, p.174)

En la misma línea se encuentra Burke (2006), quien advierte que la historia forma parte de la memoria colectiva, planteando lo que denomina una "historia social del recuerdo" (p.69). Desde su perspectiva, rememorar el pasado y escribir sobre él no constituye un acto neutral ni desinteresado; por el contrario, implica "la selección, la interpretación y la deformación como un proceso condicionado por los grupos sociales o al menos, influido por ellos. No es obra de individuos solamente" (p.66).

Desde una mirada de género, la memoria debe concebirse como una herramienta para valorar el trabajo de las mujeres, pues es a través de ella que se moldea la cultura, se construyen identidades y se generan procesos de empoderamiento en torno a actividades que históricamente se les han asignado por razón de género.

Como señala Di Liscia (2007), el reconocimiento y la valorización de las vivencias femeninas resultan fundamentales para el empoderamiento de las mujeres en la sociedad. Al revisitar sus recuerdos, reconocer el valor de sus experiencias y valorar sus contribuciones, las mujeres fortalecen su identidad, recuperan su voz y participan activamente en la construcción de una memoria colectiva más inclusiva y equitativa. En este sentido, las propuestas teóricas de estos autores resultan necesarias para recuperar y reinterpretar las narrativas orales de las mujeres, reconociendo su memoria como un componente esencial del patrimonio cultural inmaterial de la sociedad potosina.

Para comprender cómo las mujeres conciben el patrimonio, es necesario alejarnos de una lógica vertical, impuesta desde propuestas gubernamentales u oficiales. En cambio, buscamos atender a aquello que ellas mismas consideran digno de ser recuperado, preservado y transmitido a las generaciones futuras. Esta mirada permite reconocer las representaciones inmateriales que las mujeres construyen desde sus propios saberes y prácticas cotidianas. En el caso que nos ocupa, se trata del conocimiento situado que han desarrollado en torno a la producción de mezcal.

Cuando hablamos de patrimonio desde una perspectiva de género, intentamos cuestionar el androcentrismo con el que históricamente se ha interpretado la cultura y, particularmente, sus expresiones culturales. En este marco, nos sumamos a lo que plantea Lagunas et al. (2014), quienes proponen:

> La sensibilización de mujeres y varones [...] respecto a la valoración y percepción de su cultura y patrimonio, como se muestran o reflejan la representación simbólica de los lugares que mujeres y varones tienen adjudicados en los espacios sociales y comprobar como las jerarquías de género ordenan tal distribución en las instituciones públicas [...] Un elemento que permite abordar la cultura de las mujeres como capital cultural es a través del Patrimonio. (p.238)

Es así como, desde los estudios de género y patrimonio, se reclama con fuerza la inclusión y legitimación de los bienes culturales producidos, sostenidos y transmitidos por las mujeres; no se trata de catalogarlos como un “género menor” dentro de la cultura de los grupos marginalizados, sino de reconocerlos como expresiones

auténticas, legítimas y dignas. En ellas, las mujeres participan como creadoras, portadoras, difusoras e incluso como cuidadoras y protectoras de prácticas artesanales, archivos familiares, saberes orales y otros elementos vinculados con la cultura y el patrimonio.

Por lo tanto, la recuperación de la memoria femenina en el trabajo diario de las mujeres adquiere un significado profundo, implica reconocer que, a lo largo de la historia, hemos sido nosotras quienes cuidamos, cultivamos y transmitimos las memorias de generación en generación. Esta transmisión no solo se limita al recuerdo del *cómo hacer*, sino que también implica el *qué crear*. De esta manera, como lo apunta Lara (2010), siguiendo a Ricoeur:

> La memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual, y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros (...) lo que un individuo recuerda es a su vez lo recordado por otros, son recuerdos comunes, pues en realidad nunca estamos solos y uno no recuerda solo. (p.64)
>
> Es justamente lo que llamamos memoria colectiva.

La historia oral como una forma de acercamiento para la recuperación de la memoria y el patrimonio

En este estudio, utilizamos la historia oral como una forma de recuperación de la memoria de las mujeres productoras de mezcal. Partimos de la premisa de que la historia oral es una herramienta para la valorización del patrimonio cultural inmaterial, especialmente en contextos donde las voces han sido históricamente silenciadas o excluidas. Este enfoque ha demostrado ser especialmente fecundo en el trabajo con grupos socialmente minorizados, como es el caso de las mujeres que habitan en los márgenes sociales y geográficos.

Siguiendo las propuestas de Aceves (2018) y Lara et al. (2010), la historia oral permite construir relatos individuales y colectivos donde las experiencias y vivencias se comparten de forma auténtica y significativa. En esta línea, Lagunas et al. (2014) destacan que con la construcción de las fuentes orales se indaga en la memoria de las personas un diálogo entre el pasado y el presente, realizando el ejerci-

cio de recordar. De esta forma, la historia oral se consolida como una herramienta metodológica para la recuperación, interpretación y difusión de las experiencias sociales de las mujeres en torno a su patrimonio cultural.

Cuando la memoria se exterioriza por medio de la oralidad o la escritura, pasa a ser historia; es el nacimiento de un archivo que puede ser conservado o consultado. En este tránsito, se genera una noción de huella que garantiza que la memoria otorgue continuidad a la historia (Lara, 2010).

Así, la memoria colectiva está presente en la vida cotidiana de las mujeres, en las actividades que requieren de un saber compartido y colectivizado, el cual les permite contribuir a su sustento cotidiano y económico. Tal como se evidenciará en las narrativas de las mujeres entrevistadas.

Como señala Macías (2010), la palabra viva en las comunidades rurales es fundamental para que las personas mantengan sus hábitats y entornos sociales. Desde esta perspectiva, "la oralidad permite no solo compartir el conocimiento, sino que contrasta la experiencia de colectividad que ha acumulado a través del tiempo en un territorio" (p.149).

Por ello, la oralidad ha sido una forma de compartir saberes entre las personas, favoreciendo la construcción de la memoria colectiva y, con ello, la identidad de los grupos sociales. En este marco, la participación de las mujeres entrevistadas resultó esencial para recuperar la memoria colectiva en torno a la elaboración del mezcal, no solo como un saber ancestral transmitido entre generaciones, sino también como una práctica que representa una fuente significativa de sustento económico.

La participación de las mujeres en la producción de mezcal

Se realizaron entrevistas con tres mujeres productoras de mezcal en la comunidad de Palmar Segundo, llevadas a cabo en sus propios espacios de trabajo, donde cotidianamente elaboran esta bebida ancestral. Esta elección metodológica no solo permitió una mayor riqueza en las narrativas recolectadas, sino que facilitó una interpretación situada y contextual del quehacer mezcalero desde la perspectiva de las mujeres[1].

1 Agradecemos la colaboración de la estudiante del Verano de la Ciencia, Liliana Gómez Briones, quien participó con una primera versión de este proyecto.

Las mujeres de Palmar Segundo residen a nueve kilómetros de la cabecera del municipio de Mexquitic de Carmona y a 20 kilómetros de la Ciudad de San Luis Potosí. Su vida cotidiana —familiar, escolar, afectiva y laboral— transcurre entre estos tres territorios, generando una dinámica de movilidad constante. No obstante, es en Palmar Segundo donde se arraigan sus experiencias vitales y productivas; en este lugar habitan con sus familias y participan activamente en la elaboración y distribución del mezcal, actividad que han sostenido por más de seis generaciones.

Catalina, Rosaura y Damiana aceptaron participar en este proyecto compartiendo generosamente sus saberes y experiencias. Junto a ellas, recorrimos sus tabernas y, desde su mirada, nos relataron el papel que desempeñan en este proceso, así como el lugar que ocupa esta actividad en su vida cotidiana. A continuación, comenzaremos con el testimonio de Catalina, quien nos abrió las puertas de su taberna y nos relató parte del trabajo que realiza junto a su familia en la producción del mezcal.

Catalina Vanegas nació el 24 de marzo de 1990 en la comunidad de Vanegas, perteneciente al municipio de Mexquitic de Carmona, San Luis Potosí. Proveniente de una familia numerosa —diez hijos en total—, Catalina ha crecido inmersa en una tradición mezcalera que se remonta por lo menos seis generaciones atrás. Desde hace trece años vive con su pareja en la comunidad de Palmar Segundo, donde ambos continúan el legado familiar en la producción del mezcal. A sus 34 años, Catalina ha formado una familia integrada por cuatro hijos: tres niñas de 13, siete y tres años, y un niño de nueve. Su escolaridad se extiende hasta la secundaria, que cursó en la escuela de la cabecera municipal, al igual que muchas otras mujeres de la comunidad. Al recordar esos años, expresó que le hubiera gustado seguir estudiando, pero "de la obra no se ganaba tanto", refiriéndose al trabajo como albañil que desempeñaba su padre, cuyos ingresos apenas alcanzaban para cubrir las necesidades básicas. Esa limitación económica fue determinante para que Catalina formara una familia siendo aún muy joven.

Desde su llegada a Palmar Segundo, Catalina Vanegas se ha integrado plenamente en la producción mezcalera a través de su participación en la Taberna "La Bernardina", espacio de trabajo y herencia familiar que actualmente es coordinado por su suegra, María de la Luz. Esta última, reconocida como maestra mezcalera en la región, asumió el liderazgo de la taberna tras el fallecimiento de su esposo, y desde entonces ha compartido responsabilidades con su hijo Jaime —esposo de Catalina—, quien continúa con la tradición.

Según relata Catalina, la producción de mezcal en la zona tiene una historia extensa y profundamente arraigada: "más de doscientos años", afirma, y agrega con énfasis que "como cadenita van, de generación tras generación": los padres enseñan a sus hijos, quienes a su vez enseñan a los suyos. En palabras de Catalina, su familia representa ya la sexta generación de mezcaleros. Su incorporación al proceso productivo no fue casual. Como ella misma explica, fue necesario que apoyara a su esposo debido a la exigencia física del trabajo: "como el trabajo es pesado, o sea el ir a cortar las piñas, cargarlas, traerlas hasta la mezcalera, acomodarlas en el corredor y todo... por eso casi que la mayoría de los mezcaleros no meten a las mujeres" (C. Vanegas, entrevista, junio 2024). Sin embargo, reconoce que las mujeres mayores, como su suegra, sí participaron activamente en todos los eslabones del proceso, a pesar de las dificultades. "Ella, mi suegra, dice que sí, dice que hasta embarazada estaba trabajando".

Durante los trece años que Catalina lleva dedicada a la producción de mezcal, ha llegado a identificar claramente las labores diferenciadas entre mujeres y hombres, pero también subraya la participación constante de las mujeres en múltiples fases del proceso, incluso en aquellas consideradas tradicionalmente "masculinas". Su mirada permite visibilizar un repertorio complejo de tareas donde las mujeres, lejos de ocupar un lugar marginal, desempeñan un papel indispensable (Tabla 1).

Tabla 1

Actividades realizadas en la producción de mezcal

Proceso de producción	Actividades realizadas por mujeres y hombres
1. Cortar la piña.	Se trata, en general, de un trabajo reservado a los hombres, quienes suelen trasladarse en camionetas a los cerros para cortar las piñas.
2. Acomodar las piñas al rededor del horno de piedra.	Esta labor requiere tanto de manos masculinas como femeninas.
3. Tapar con costales las piñas que están ya acomodadas.	Coser con hilo y aguja durante dos días las tiras de costal para envolver las piñas es una labor asignada a las mujeres.
4. Cortar la leña para poner en el horno. Esta es una de las tareas más exigentes físicamente.	En este proceso, Catalina relató que también colabora: "Yo también voy y ayudo a mi esposo, a ir a la leña, vamos y cortamos los trozos; él corta los trozos, yo los acarreo".

5. Poner la leña y prender el horno para coser las piñas. Una de las etapas más exigentes en la producción del mezcal es la cocción de las piñas, que requiere mantener el fuego encendido de manera constante durante al menos doce horas. Se trata de una tarea que no puede interrumpirse, por lo que hombres y mujeres se turnan para alimentar el fuego.	Antes de iniciar la cocción, es necesario limpiar por completo el horno de los residuos de procesos anteriores. Catalina señaló que ella misma se ha encargado de realizar esta tarea: "yo he venido a sacar toda la ceniza de allá adentro, con un azadón grande que se meta hasta adentro, para sacarle toda la ceniza y entonces llenar las carretillas e ir a tirar toda la ceniza, en veces saco hasta seis carretillas".
6. Revisar si ya se coció la piña y dejarla reposar durante tres días.	Durante el proceso de los tres días de reposo, hombres y mujeres se turnan para vigilar cuidadosamente que la piña no quede cruda, ya que de lo contrario se tardaría el majar.
7. Destapar el horno y despencar la piña. Tras los días de reposo, se procede a destapar el horno para comenzar con la separación de las piñas cocidas.	En este paso, Cata explicó que "Hay veces que las pencas están grandes [entonces] mi esposo [va] con las cuchillas a partirlas, y yo soy la que despenco las piñas".
8. Majar la piña. Este paso consiste en triturar las piñas cocidas; para ello, se utiliza una rueda de piedra tirada por un burro —conocido localmente como "el macho"—.	Catalina evidenció el papel que desempeñan las mujeres en esta fase: "Yo me encargo de mover el macho para que no se pare, para estar vuelta y vuelta y vuelta".
9. Exprimir. Una vez majadas las piñas, el siguiente paso consiste en transportar el gabazo —la fibra resultante del majado— hasta el exprimidor o prensa. Se busca extraer al máximo los jugos restantes que no se obtuvieron en la molienda inicial.	En este proceso, Cata señaló: "la señora que nos ayuda se mete adentro, se pone sus botas, revuelve todo el gabazo con la miel y llena la prensa; cuando el que está aquí va a empezar a torcer, en veces cuando la señora no está, yo me meto y mi esposo está duro y duro para torcer, que estar dándole vueltas [al exprimidor], hasta que se haga duro que el torcedor esté ya bien exprimido".
10. Fermentar. En una pila se coloca la miel extraída del majado y exprimido, se le colocan 40 litros de pulque y las cabezas de maguey que fueron despencadas. Este proceso dura un día.	Respecto al trabajo que hacen las mujeres, Catalina comentó: "mi suegra en veces tiene magueyes aquí cerquitas, por ahí mi esposo se los quiebra y saca el ese, lo de en medio, para que empiece a hacer pulque, pero a veces no tenemos maguey nosotros, casi siempre lo compramos a una señora de aquí del rancho que lo hace".

11. Destilar. Consiste en iniciar el proceso con recipientes largos de barro llamados caperotes, además de otras ollas más pequeñas que se colocan al interior del horno y cazos de cobre dispuestos en la superficie. La miel ya fermentada se introduce en estos recipientes para ser destilada a baño maría, generando un sistema en el que el calor constante permite la evaporación y posterior condensación del líquido, que cae en forma de gotas: de ahí que se le llame un proceso de goteo. Este método da lugar a una campana de vapor que inspira el nombre del mezcal producido en la región: "Campanilla". La destilación es una labor continua que requiere turnos durante el día y la noche, ya que el horno debe permanecer encendido durante todo el proceso.	En cuanto a esta etapa, Catalina señaló: "mi esposo y yo venimos a lo que es armar, él se mete adentro, yo parada; estando afuera, él con los botes echándomelos llenos de miel allá adentro y llenado las ollas; las ollas de abajo le caben como tres botes y medio de miel. Entonces, cuando ya estén bien puestas las cuatro, le pone su cazo, le retaca alrededor, se sella para que no salga nada. A estos cazos, se le hecha agua fría; entonces, cuando ya esté listo, igual ponerle adentro, prenderle la leña por este lado. A las nueve tiradas de agua desarmamos, ¿qué hacemos? le tiramos el agua a los cazos, lo que vamos a sacar la primera destilación que viene siendo ordinaria, ese es el nombre de la primera destilación de 30 grados".
12. Destilar nuevamente. El mezcal elaborado en Palmar Segundo pasa por un proceso de doble destilación, práctica tradicional que garantiza su pureza y la obtención de un producto de alta calidad, con una graduación alcohólica aproximada de 50 grados.	Esta segunda destilación se realiza utilizando el llamado "mezcal ordinario", es decir, el resultado de la primera destilación. Catalina explica que en esta etapa se arman de nuevo las campanas (caperotes y cazos de cobre) y se reinicia el procedimiento completo.
13. Probar el mezcal: "calar". La práctica de "calar" el mezcal consiste en verificar su grado de pureza y calidad a través de indicadores como la perla, el sonido al caer y el olor característico del destilado. Estos elementos permiten al maestro determinar si el proceso de destilación ha concluido o si requiere más tiempo.	Esta etapa recae en el saber experto del maestro mezcalero; en este caso, el esposo de Catalina. De un proceso inicial de 400 litros de miel fermentada, se logran extraer alrededor de 130 litros de mezcal. En temporadas óptimas, con magueyes de buena calidad, la producción puede alcanzar hasta 160 litros; sin embargo, si la materia prima es deficiente, apenas se obtiene la mitad de ese volumen.
14. Envasar y etiquetar. Una vez terminado el proceso, el producto se envasa en botellas de vidrio, a las cuales se les coloca una etiqueta, que identifica tanto el producto como la taberna familiar de origen.	Esta actividad es asumida por las mujeres. En la región operan actualmente cinco tabernas, cada una con su propia etiqueta. La distribución del mezcal envasado se realiza a través de un local destinado especialmente por el gobierno del estado, construido ex profeso como punto de venta para este producto ancestral.

Nota. Elaborada con información y narración de la entrevistada.

Catalina es una mujer de muchas jornadas, pues además de participar activamente en la producción de mezcal, distribuye su tiempo para atender su hogar, cuidar de su familia y colaborar en la sociedad de padres de familia de la escuela de sus hijos. Su compromiso comunitario también se refleja en su papel dentro del turismo local: son las mujeres quienes se encargan de ofrecer las visitas guiadas a las tabernas, explicar el proceso artesanal del mezcal y atender a los visitantes en el punto de venta que todos los productores comparten (Figura 1). Como apunta Catalina "nosotras como mujeres somos las que estamos atendiendo los personas que vienen a conocer el mezcal. Porque los hombres casi se dedican, le digo, más a trabajar a andar cortando la piña, cortando leña" Gracias a su historia ahora sabemos que esto es relativo, ya que la participación de las mujeres está involucrada en todo el proceso de la producción de mezcal.

Figura 1

En la venta

Nota. Catalina Vanegas, Palmar Segundo, junio 2024. Fotografía tomada por Janett Lucero Morales.

Tradición y trabajo de mujeres

La segunda entrevistada fue Rosaura Pérez, de 29 años, quien actualmente trabaja en la Taberna "El Viejo Rico", nombrada en honor a su suegro, el maestro mezcalero Enrique Navarro, fallecido en 2019. Aunque su participación en la producción de

mezcal se desarrolla dentro de la taberna perteneciente a la familia de su esposo, Rosaura se asume como descendiente de mezcaleros:

> Mi mamá es de aquí (Palmar Segundo); mi mamá, los papás de mi mamá son de aquí mismo; mi mamá se llama Ambrosia. Yo también vengo de descendencia de familia mezcalera por parte de mi mamá; mi abuelo hacía mezcal, él hacía mezcal aquí; de hecho, la gente de todo este ranchito, todo este ranchito era zona mezcalera, y aquí hay varias tabernas abandonadas, donde producían varios [...]; pues ahora sí que contaba mi mamá que, pues sí, mi abuelo hacía mezcal. (R. Pérez, entrevista, junio 2024)

Sus papás se separaron cuando ella era niña, y fue su madre quien se hizo cargo de ella y de sus tres hermanos —dos hombres y una mujer—. Para sostenerlos, su madre trabajaba en casas, como trabajadora del hogar, haciendo el aseo en San Luis Potosí, y con ese esfuerzo logró sacarlos adelante. Al igual que Catalina, Rosaura solo terminó la secundaria, etapa en la que conoció a su actual esposo, Jesús Navarro. La historia la cuenta así:

> A los 14 años y él tenía 16, entonces desde esa edad, ahora sí que fue mi novio, ahora es mi esposo, ahora tenemos una vida. Iba a ajustar 17 años cuando me vine para acá con él, y a los 17 años me embaracé, me embaracé de mi primera niña y ya, pues él me decía que tenían una taberna, que hacían mezcal, porque yo no conocía y era de aquí mismo, pero yo no conocía que era el mezcal, ¿verdad? Y pues ya, me junté con él.

Como lo señala Rosaura, a pesar de haber crecido en Palmar Segundo y ser nieta de un mezcalero, conocía poco o nada sobre el proceso del mezcal. Fue hasta que se unió con su pareja que comenzó su vínculo activo con esta tradición. Ella misma menciona que fue aprendiendo de su esposo y de su suegro. Así, desde hace 13 años, Rosaura empezó a trabajar en la producción de mezcal.

El día a día de Rosaura comienza temprano, cumpliendo con las labores de cuidado y organización del hogar: despierta a sus hijas, las peina, las alimenta y las lleva a la escuela. Solo después de haber cumplido con estas responsabilidades

maternas y domésticas, se traslada a la taberna familiar para integrarse a las actividades de producción del mezcal:

> Yo entro aquí [...] máximo a las 9 o 10 de la mañana, porque a las 9 entra la niña a la escuela, también mi otra bebé, tengo una bebé chiquita y ya me vengo para acá. Cuando nadie de las niñas estudia, estamos aquí trabajando [...] en la molienda; a veces mi hora de entrada es como a las 3 de la mañana cuando estamos destilando o como ahora, como el día de hoy [...] nos levantamos, iban a ser las 5, porque empezó a llover y nos levantamos a tapar la leña y de esa hora no hemos dormido. Ahorita hice doble molienda, aquí tengo dos fermentaciones, una es de maguey blanco [más suave] y esta es de maguey verde [más fuerte]; hace ratito le acabo de echar lo que es el corazón del maguey para que empiece la fermentación.

Rosaura, al igual que Catalina, señala que el corte del maguey es una labor tradicionalmente asignada a los hombres, debido a la fuerza física que requiere y al manejo de camionetas para su transporte desde los cerros hasta las tabernas. No obstante, rememora con claridad una época distinta, cuando el traslado del maguey se realizaba con burros:

> Cuando recién me junté con él, yo cuando todavía ellos no tenían esas camionetas, yo cargaba, sí lo ayudaba a cargar en burro, yo sí llegué a cargar y caminando, de ida y venida, de ida y venida, en burro. Lo más lejos que fui, fue aquí una comunidad que se llama Ojo de Pinto, son como tres vueltas en el día, en el burro ir y venir, fue lo más lejos que fui esa vez, me acuerdo que llevaban unos cinco burros. Pero yo pienso que ya fue casi como unos, estoy hablando como de unos 10 años.

Otra de las cosas que Rosaura ha aprendido a lo largo de estos años es a "calar" la calidad del mezcal, es decir, a identificar su grado de pureza. Ella reconoce que este saber es una de las actividades más complejas y aún no se considera una "maestra mezcalera":

> La única maestra que está activa es la suegra Catalina [María de la Luz], yo todavía que me digan que sea aprendiz de maestra mezcalera, ¡no! Yo siento que a mí todavía me falta. Ya lo entiendo todo, lo entiendo, pero lo único, lo único que me falla es el fermento, porque allí lo de calar el mezcal, ya sé, de eso sí ya, es que tienes que checar el mezcal, eso voy aprendiendo al revés. De calarlo ese ya lo he calado varias veces, a veces mi señor está y dice, ché-cate este. Cuando el mezcal viene con menos grados alcohólicos, lo vas a sentir suave, no le vas a sentir mucho sabor, entonces, cuando ya viene más con grados alcohólicos, ya sientes que te raspa, y luego, luego se ve en la perla y también hay mucha gente que nos dice que... "lo metes al congelador, lo que se congela, si bien esté adulterado, lo que se va a congelar es el agua, no se congela el mezcal"; de hecho, nunca hemos tenido quejas de aquí.

Las mujeres jóvenes mezcaleras como Catalina y Rosaura consideran que involucrar a sus hijas e hijos en la producción y formarlos para ello es parte esencial, no solo de conservar la tradición, sino también de asegurar la continuidad del modo de vida económico que sustenta a sus familias. Rosaura señala que su hija mayor ya comienza a involucrarse en el proceso. Ligado a esto, ella y su esposo han comenzado a sembrar maguey:

> También nos dedicamos nosotros a hacer enmarcigo [sic] de magueyes, se llama la Green House, Casa Verde. Tratamos de enmarcar semillas de maguey, de hecho, lo tengo aquí, ya acercamos un terreno, que fue una herencia de su papá, ya plantamos como 800 plantas de maguey, ya grandes, y ahorita tengo maguey de chicos de diferentes tamaños, esos ya van para el cerro también. Yo y mi señor tenemos esa mentalidad más que nada para nuestras hijas, ahora sí que una vez desde que lo plantas, desde que lo germinas, hasta que se termina su ciclo de vida, tarda de 15 a 20 años, y ahora sí que nosotros estamos tratando de plantarlos, pues ahora sí que no sabemos si lo llegaremos a cortar nosotros o no.

Además de sembrar el agave como una apuesta a largo plazo para asegurar la continuidad del oficio, Rosaura y su familia están reflexionando sobre el futuro de la

producción y distribución del mezcal, en particular en lo que respecta a su comercialización. Ella reconoce la importancia de que sus hijas adquieran herramientas que les permitan desenvolverse mejor en este nuevo escenario; entre ellas, destaca el aprendizaje del inglés, ya que muchos de los visitantes que acuden a comprar mezcal son extranjeros, y como ella misma comenta con cierta preocupación: "no les entendemos, qué dirán".

La producción, cuando es buena, alcanza para la subsistencia familiar, para seguir invirtiendo en su producción y para pensar en el futuro. Antes, su esposo debía migrar temporalmente a Estados Unidos en busca de trabajo; sin embargo, desde que el mezcal fue revalorizado como una bebida milenaria y se obtuvo apoyo gubernamental en 2017 para mejorar las tabernas y establecer un local de distribución comunitario, la situación cambió. Esta transformación permitió que la producción pasara de ser una actividad semiclandestina y marginada a ser reconocida nacionalmente por la particularidad de su elaboración artesanal, su doble destilación y su pureza de 50 grados. No obstante, es fundamental recordar que detrás del prestigio alcanzado por este mezcal se encuentran entre 18 y 20 días de trabajo intenso al mes, en los que la participación de las mujeres resulta imprescindible, aunque muchas veces invisibilizada (Figura 2).

Figura 2

Majar la piña

Nota. Rosaura Pérez, Palmar Segundo, junio 2024, fotografía tomada por Janett Lucero Morales.

Otros usos del mezcal para las mujeres

Damiana Vázquez es una mujer de 44 años que, a diferencia de Catalina y Rosaura, se encuentra en una etapa distinta de su vida: sus tres hijos —dos varones y una mujer— ya son adultos, y los hombres participan activamente junto a su padre en el proceso de producción de mezcal. Aunque Damiana afirma que "ayuda" en algunas actividades relacionadas con la elaboración, su labor principal está orientada a la subsistencia familiar: el cuidado del hogar, la preparación de alimentos, la atención a los "animalitos" que crían y otras tareas domésticas esenciales que sostienen el día a día de la familia.

El mezcal no solo es un aguardiente; para las mujeres y, en general, para la población de Palmar Segundo, esta bebida cumple diversas funciones más allá del consumo festivo o comercial. Damiana, nuestra informante, señala:

> Pues este mezcal es muy bueno para muchas cosas. Bueno, aquí la gente lo usa, por ejemplo, unos dos litros y les echan hierbitas, hierbitas. Y es que, para el estómago, que cuando uno ande así malo del estómago, que eso es muy bueno, pero le echan muchas hierbas, hay unas que le echan 25 clase de hierbas, entonces sí. De aquí de aquí me dice mi hermana, no, pues no lo puede tomar cualquier hierba, nomás que mires tú, que las chivas se las comen y esa hierba es también para tomarse. Así dice mi hermana, las hierbas son para el estómago. Luego a veces le digo, le digo al señor, te voy a agarrar dos litros porque le voy a echar hierbitas. (D. Vazquez, entrevista, junio 2024)

Damiana y Rosaura coinciden en que disfrutan del mezcal que producen, lo han probado y les gusta, aunque sin llegar a abusar de su consumo. Sin embargo, como ya se ha mencionado a lo largo de este texto, su relación principal con esta bebida está profundamente anclada en la subsistencia familiar. Más allá de su papel en la producción, las mujeres de Palmar Segundo son también el rostro visible de su mezcal. Cuando los visitantes llegan a la comunidad, no es raro que pregunten: "¿Y los hombres?", evidenciando la expectativa de que ellos estén al frente del trabajo o de la venta. Sin embargo, las tres entrevistadas señalaron que sus esposos no se involucran en la atención al público ni en la comercialización directa en el local, ya que su tiempo y fuerza están concentrados en las labores del campo o en el traba-

jo técnico dentro de la taberna. En cambio, son las mujeres quienes reciben a los visitantes, explican el proceso de elaboración del mezcal y conducen los recorridos por las tabernas (Figura 3).

Figura 3
Mi taberna

Nota. Damiana Vazquez, Palmar Segundo, junio 2024, fotografía tomada por Janett Lucero Morales.

Reflexiones finales

A partir de las memorias, la perspectiva y la lógica de la vida cotidiana de las mujeres, "se puede 'reconstruir' su realidad, descubrir el sentido de sus acciones en su ámbito inmediato y mediar el análisis entre los procesos micro y macrosociales con perspectiva de género" (Sánchez, 2023, p.114). En este sentido, las historias de las mujeres de Palmar Segundo nos permiten valorar su contribución a la cultura del mezcal desde la forma en que se involucran, desmitificando esta labor como un trabajo exclusivo de los hombres. La recuperación y valoración de su trabajo se convierte en una poderosa herramienta de empoderamiento, al reconocerse como parte activa en la producción, como agentes fundamentales en su comunidad, y al otorgar valor a su trabajo, memoria y testimonio como parte del patrimonio inmaterial de San Luis Potosí. El quehacer de estas mujeres es esencial para la continuidad de la tradición mezcalera, al conservar y transmitir saberes pasados y presentes, contribuyendo así a la construcción de la memoria colectiva de Palmar Segundo.

Referencias

Aceves, G. (2022). *Las mujeres se hacen visibles. Los feminismos en el arte y los nuevos regímenes mediáticos y de visualidad en la Ciudad de México, 1971-2011.* Bonilla Artigas Editores/UNAM/CIEG.

Burke, P. (2006). *Formas de Historia Cultural.* Alianza Editorial.

Das, P., & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social, 27,* 19–52.

Di Liscia, M. H. (2007). Memorias de mujeres. Un trabajo de empoderamiento. *Política y Cultura,* (28), 43-69. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422007000200003

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria.* Anthropos Editorial.

Lagunas, C., Ramos, M., & Cipolla, D. (2014). Patrimonio Cultural de las Mujeres: Historias de Vidas de Mujeres en los Museos. *La Aljaba, XVIII,* 233-252. https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/aljaba/article/view/1815/1774

Lara, A. M. (2010). La construcción de la memoria como fuente histórica. En A. Lara, F. Macías, & M. Camarena (Coords.), *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la historia oral.* Universidad de Guanajuato.

Lara, A., Macías, F., & Camarena, M. (Coords.). (2010). *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la historia oral.* Universidad de Guanajuato.

Macías, F. (2010). La palabra viva entre los grupos sociales. En A. Lara, F. Macías, & M. Camarena (Coords.), *Los oficios del historiador: taller y prácticas de la historia oral.* Universidad de Guanajuato.

Portal, A. M. (2022). *Memotopías urbanas, un recorrido etnográfico.* UAM.

Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido.* Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, M. C. (2023). Memoria y vida cotidiana. Mujeres protagonistas en producción y defensa de su hábitat. En A. Ayala & M. A. Portal (2023), *Pensar la memoria desde la etnografía. Aproximaciones metodológicas* (pp. 111-140). UAM.

~ Capítulo V ~

Adela Vélez, memorias de una partera en Viesca, Coahuila

Hilda Georgina Hernández Alvarado @
Universidad Autónoma de Coahuila

En el norte de México, en el estado de Coahuila, se ubica la localidad de Viesca, cuyo origen, desarrollo y declive están vinculados directamente con el entorno natural, por lo que la presencia y situación de la sal y el agua devienen en marcadores de la identidad de sus habitantes. Su memoria histórica se ha construido en torno a la importancia de la localidad como lugar fundacional de la región de La Laguna[1], siendo frecuente la frase "Viesca, el origen" para destacar este papel[2]. La fundación de Viesca tiene como antecedentes, según Corona (2011), la llegada a principios del siglo XVII del primer empresario minero, Juan Guerra de Reza quien encontró, cercano a las salinas en que trabajaba, un manantial que posteriormente llevaría su nombre. El 24 de julio de 1731 se fundó, con 45 familias tlaxcaltecas de Parras, el pueblo de San José y Santiago del Álamo, hoy conocido como Viesca

1 La región de La Laguna, Región Lagunera o Comarca Lagunera alude al territorio formado por 16 municipios de dos estados: Durango y Coahuila.

2 Este lugar ocupa un lugar importante en la conformación regional; según Corona (2011),"En 1598, con la fundación de tres poblaciones clave quedó delimitado para siempre el perímetro y la zona de influencia de lo que sería la misión jesuítica de La Laguna, el cual correspondía con el de la jurisdicción de la alcaldía mayor en 1598. Esta región así delimitada sería conocida en el futuro como la Comarca Lagunera de Coahuila y Durango. El 18 de febrero de 1598 se fundó Santa María de las Parras; el 6 de mayo, San Juan de Casta, y el 25 de julio Mapimí" (p.32).

(Corona, 2011, p.39). Su importancia como espacio fundacional de la región se explica a partir de los hallazgos históricos que establecen que la colonización del suroeste del estado de Coahuila estuvo integrada por descendientes de familias de Saltillo, Parras, Viesca, Cuencamé, Mapimí y Zacatecas[3].

La fundación y evolución de Viesca es una muestra de la recíproca relación entre la naturaleza y la sociedad. La explotación, sobreexplotación y escasez de la sal, el agua y el guayule marcaron la fundación, desarrollo, auge, decrecimiento y abandono de esta.

En este contexto, se presenta a continuación la historia de vida de una mujer que nació, vivió y murió en la localidad de Viesca. Con gran energía y generosa disposición, compartió su relato de vida, permitiendo así el acceso a un mundo temporalmente distante, en el cual ella y otras mujeres de su tiempo contribuyeron a dar forma, contenido y sentido a la realidad que hoy habitamos. Con ello, se busca aportar elementos para la construcción y sistematización del patrimonio cultural de las mujeres, eje articulador de este libro.

Apuntes teórico-metodológicos

Se asume como punto de partida que la historia de vida alude al relato autobiográfico que una persona cuenta en primera persona, en cuya narración se entrecruzan el mundo subjetivo, objetivo y social, así como las dimensiones del tiempo y del espacio. Esto implica poner en la mira al mundo interno (subjetivo) y externo (objetivo y social) del entrevistado; es decir, al conjunto de elementos derivados de sus procesos afectivos y cognitivos almacenados en su sistema psíquico, así como a las objetivaciones materiales o simbólicas que conforman el escenario en que se desarrolla su vida y a las pautas y normas sociales que configuran la acción individual y colectiva. De esta forma, la situación de entrevista, entendida como una relación dialógica, se inscribe en la presunción de Habermas (1989), según la cual: "Los sujetos capaces de lenguaje y de acción pueden referirse a más de un mundo, y que

3 "es un hecho que la colonización del suroeste del estado de Coahuila, particularmente en la primera mitad del siglo XIX, estuvo integrada, en su gran mayoría, por los descendientes de viejas familias de criollos y mestizos de Saltillo, tlaxcaltecas y mestizos de Santa María de las Parras, tlaxcaltecas, mestizos y criollos de San José y Santiago del Álamo (Viesca). Otros provenían principalmente de las jurisdicciones de Cuencamé, Mapimí y del norte del actual estado de Zacatecas" (Corona, 2011, p.99).

al entenderse entre sí sobre algo en uno de los mundos basan su comunicación en un sistema compartido de mundos"[4] (p.358).

Tal sistema, actualizado en la situación de entrevista de historia oral, privilegia la oralidad del entrevistado y centra su atención en los momentos, vivencias, experiencias y recuerdos que constituyen su trayectoria de vida; esto ocurre en un horizonte en que aparecen otras personas, lugares, hechos y acontecimientos que se entretejen con la experiencia autobiográfica. Cabe señalar que, mediante la historia de vida, de ninguna manera se pretende "representar" a una población amplia ni establecer generalizaciones; el propósito es aportar elementos clave para comprender un mundo que es posible visualizar de manera esquemática como una trama en círculos concéntricos en torno a la persona entrevistada. Esta trama se extiende desde su vivencia individual hacia la familia, la localidad, la región y el mundo en una época determinada, conformándose, muy probablemente, por elementos compartidos con sus semejantes y contemporáneos.

Como generalmente ocurre en los relatos de historia oral, en las enunciaciones de la señora Adela Vélez se entrecruzan distintas temporalidades, espacialidades y sujetos, lo que permite visualizar simultáneamente las dimensiones micro y macroestructurales. Berger et al. (1968), siguiendo a Shutz, señalan que las personas definen su mundo a partir del *aquí* y el *ahora*, es decir, desde un aquí que determina el espacio —el punto exacto en que se ubica quien cuenta su historia— y de un ahora que determinan la temporalidad. La actualidad, entendida como el momento en que se enuncia el discurso, alude al presente del entrevistado, pero también revela su pasado, a la vez que proyecta e imagina el futuro.

En el relato también aparece una diversidad de personajes que van desde aquellos ubicados en el círculo más íntimo hasta otros más lejanos, pero todos ocupan un lugar en la trama de recuerdos y subjetividades que conforman la memoria. Adela Vélez evoca escenas de su infancia, menciona a sus maestros y al policía escolar, y establece comparaciones con los profesores actuales. Asimismo, se refiere a las transformaciones visibles de su entorno inmediato, como la abundancia de agua proveniente de los manantiales —símbolo de una época de auge para la localidad— y su posterior declive, determinado por la disminución de la actividad agrí-

4 Habermas (1989) señala: "En relación con ello he propuesto diferenciar el mundo externo, el mundo objetivo y mundo social, e introducir el mundo interno subjetivo como concepto complementario del de mundo externo" (p.358).

cola, la escasez de empleo y los problemas de desabasto de agua. Relata también su aprendizaje del oficio de partera, el cual adquirió a través de la interacción con dos figuras altamente significativas en su vida: su madre y su abuela.

La trayectoria

A principios del siglo XX, la población en México era predominantemente rural, por lo que no resulta extraordinario que el padre de Adela se dedicara a la agricultura y su madre a las tareas domésticas. Ambos nacieron y vivieron en Viesca, donde formaron una familia numerosa con once hijos —nueve mujeres y dos varones—, como solía decir Adela: "entonces se acostumbraba de a docena la familia".

Adela nació el 14 de marzo de 1914. Su infancia transcurrió como la de muchas niñas viesquenses de la época: iniciaba temprano, colaborando en las actividades domésticas, las cuales variaban según el género, la edad y las habilidades propias de cada etapa infantil. Ayudar a preparar los alimentos era una tarea habitual, así como asistir a la escuela por las mañanas y, tras el almuerzo en familia al mediodía, retomar las actividades escolares por la tarde; estas solían centrarse en el aprendizaje y perfeccionamiento de habilidades manuales, como el bordado. Al igual que muchos de sus contemporáneos, la señora Vélez cursó únicamente los dos primeros años de primaria; en su generación, era común que solo completaran entre uno y tres grados de educación primaria.

La vida cotidiana de Adela, aunque colmada de obligaciones domésticas, también ofrecía momentos para el esparcimiento y la diversión. No faltaban los juegos infantiles tradicionales, como "hilitos de oro" y "naranja dulce", que daban sentido a las tardes después de colaborar en algunas tareas del hogar. Al anochecer, los juegos se trasladaban al exterior de la casa familiar, siempre bajo la mirada atenta de los adultos, entre los cuales su abuela desempeñaba un papel central; ella no solo cuidaba a los niños, sino que les enseñaba los nombres de las estrellas y constelaciones. Con el paso de los años, aquellos juegos fueron cediendo su lugar a nuevas responsabilidades, principalmente las de índole moral y religiosa. Adela comenzó a prepararse para la primera comunión, uno de los deberes fundamentales en la fe católica, y más adelante asumió el papel de catequista de niños. A estas actividades se sumó su formación en el oficio de partera, colaborando estrechamente con su madre y su abuela en la atención de múltiples partos.

Durante la adolescencia, al lado de su familia, Adela adquirió también una diversidad de habilidades manuales, como bordar, remendar, tejer y hacer flores de papel. Paralelamente, al aprendizaje del oficio de partera, se sumó el conocimiento de remedios caseros para atender diversos malestares.

Además de cumplir con sus obligaciones cotidianas, la joven Adela encontraba espacios de esparcimiento en la música y los tradicionales bailes, a los que solía asistir en compañía de sus amigas. Fue entonces, a la edad de dieciséis años, donde conoció a un joven siete años mayor, con quien mantuvo un noviazgo de tres años antes de contraer matrimonio. Una vez casada, formó una numerosa familia, al igual que su madre: tuvo once hijos —tres mujeres y ocho varones—, los que en su mayoría no lograron concluir estudios profesionales, pues, como ella misma relataba, "entonces no había mucho dinero para mandarlos a estudiar".

El esposo de Adela se dedicaba a la agricultura, en una época que ella recuerda como de "mucha vida en el campo"; por su parte, además de encargarse de las labores domésticas —como lavar, planchar, remendar y preparar gordas de harina—, ejercía como partera, curaba "lastimadas", "empacho" y "ovarios", saberes que le fueron transmitidos por su abuela. Aun en el momento de la entrevista, habitantes de la localidad continuaban acudiendo a ella para aliviar "empachos", "punzadas" y dolores de cabeza. Junto a sus responsabilidades en el hogar y su oficio de partera, Adela elaboraba una gran variedad de manualidades con fines comerciales —piñatas, flores de papel, muñecas y servilletas bordadas—, actividades que le permitían contribuir al sostenimiento económico de su familia. Doña Adela relató que cuando los hijos crecieron:

> Comenzaron a salirse de Viesca porque no había trabajo … aquí no hay vida en Viesca, no hay trabajo, toda la gente anda fuera. No, han abandonado a Viesca, está muy cambiado, no tiene trabajo que es lo peor, toda la gente anda fuera, varones y varonas … unos [hijos] fueron para un lado, otros para otro. La mayoría en Monterrey [uno de ellos en Chicago]… hasta la presente todavía están ahí posesionados los vivos y pues los muertos ya se fueron (…) uno se me murió en el extranjero, allá le pegó un paro y allá murió… los demás se me murieron aquí. (A. Vélez, comunicación personal, 26 de abril 2014)

En el momento de la entrevista, Doña Adela tenía seis hijos con vida: cuatro hombres y dos mujeres. Cuando algunos de ellos migraron a Monterrey, ella y su esposo se trasladaron también a dicha ciudad, donde residieron durante un periodo de 16 años. Ahí, Doña Adela se dedicó al trabajo doméstico remunerado, lavando y planchando ropa ajena, así como desempeñándose en el servicio en casas particulares. Durante ese tiempo, alternaba estancias en Viesca, ya fuera para vender ropa y "fayuca" o para cuidar de sus nueras e hijas cuando lo requerían[5].

Los hijos de Doña Adela la apoyaban económicamente, especialmente cuando su esposo —quien "muy temprano comenzó a estar enfermo (...) de anemia del hueso"— ya no pudo trabajar. Mientras tanto, ella continuó laborando, elaborando manualidades para la venta, como las tradicionales coronas de flores de papel que se ofrecen "el día de finados". Chicago, Monterrey y la Ciudad de México fueron los destinos elegidos por sus hijos, lo que propició un periodo de movilidad para Doña Adela, quien, en compañía de su esposo y más tarde en solitario tras su fallecimiento, viajó constantemente. Estas visitas respondían tanto a la necesidad de apoyar a las jóvenes parejas en el cuidado de los nietos, trabajar o visitar a la familia.

Según Adela, era necesario viajar porque "se riega la familia y pues uno tiene que visitarlos, pero poquito"; sin embargo, siempre regresaba "aquí a (Viesca), mi tierra grulla, porque allá no es la suya". A pesar de sus ausencias intermitentes, el reconocimiento y aprecio de la comunidad viesquense hacia ella no menguaron. Fue elegida la primera reina de la tercera edad en su localidad, un acontecimiento que recuerda con particular emoción, al rememorar que asistió a la ceremonia de coronación ataviada con el tradicional traje de "lagunera"[6].

Tras esa etapa de movilidad, Doña Adela regresó a vivir de manera permanente y apacible a Viesca. Aunque, al fallecer su esposo, sus hijos intentaron convencerla de mudarse con ellos a Monterrey o a la Ciudad de México, ella se negó con firmeza: "no quiero irme, les digo que no quiero que hagan gastos en mí cuando me muera tan lejos, y aquí, no, aquí es mi tierra, ya conozco a toda la gente". Vivió sus últimos años sola (Figura 1), y más adelante bajo el cuidado de sus nietos, hasta que en mayo de 2016 falleció a la edad de 102 años.

5 Popularmente, el término fayuca refiere a productos extranjeros procedentes generalmente, en esa época, de Estados Unidos y distribuidos a través del comercio informal.

6 En el aniversario 276 de la fundación de Viesca, el Ayuntamiento le otorgó, en el 2007, el reconocimiento de ciudadana ejemplar, por su contribución al desarrollo de la localidad.

Figura 4

Adela

Nota. Adela Vélez Adriano, Viesca, Coahuila, México, 2015; fotografía tomada por el Departamento de Investigación e Intervención Socioambiental.

Vida cotidiana

Los relatos de la señora Adela Vélez permiten reconstruir un día típico en su infancia, caracterizado por una rutina en la que se combinaban las obligaciones escolares, las tareas domésticas y los momentos de esparcimiento. En un día normal se dedicaba a:

> lavar trastes, barrer la finca, regarla porque entonces no había pisos, había pura tierra [...] Nos dedicaban al trabajo doméstico, en la mañana a moler el nixtamal, en las tardes a moler trigo [...] entonces trabajaba uno mucho [...] También había tiempo para jugar [...] ¡Huy! pues jugábamos mucho en la calle después de cenar, nos sacaban las abuelitas a la calle a cantar coritos [can-

tando con voz clara y fuerte] Naranja dulce, limón celeste, dile a María que no se acueste.[7]

La abundancia de los recursos naturales de Viesca durante la infancia de Adela permitía acceder a una alimentación variada y de bajo costo: "había mucha vida, todas las familias tenían sus vacas, sus chivas, sus gallinas y andaba todo suelto, [...] salíamos usted así de su casa con una redecita, la llenaba de fruta por la orilla de la acequia de los árboles que había frutales".

El maíz y el trigo constituían la base de la dieta de los habitantes de Viesca. Adela recuerda que, en su infancia, su madre preparaba los alimentos siguiendo prácticas tradicionales: "El nixtamal, molerlo en el metate, hacer atole para el almuerzo, hacer atole de grano [...], nuestros frijolitos. No, sí comíamos también porque lo mejor es que había animales".

El relato de doña Adela revela también estrategias domésticas empleadas en una época en la que, sin la presencia de refrigeradores, era posible conservar los alimentos, gracias a métodos de deshidratación, como en el caso de la carne seca, o la conservación en frío de los alimentos, así lo muestran sus relatos:

> usted veía las canastas colgadas de pura carne seca, los costales de carne seca en las puertas de la casa —toda la gente la acostumbraba—, [...] el chorizo se colgaba en los mecates en el sol, entonces se curtía tres días el chorizo [...] hacían tasajos. No, alzaba uno la comida en un pozo [...] hacía el pozo y ponían un tapete de palma que entonces se acostumbraba los costales donde venía empacado el chile verde y allí lo ponían abajo y lo regaban, oiga pues no se hacía la comida mala, [...] se tapaba, tenía su tapadera de madera [...] las tortillas no, esas siempre en el comal y cuando ya llenaban su canasta la colgaban, toda la gente hacia quesos, toda la gente mataba a sus animales, mucha carne de marrano, muy bonito en ese entonces.

---

7 "...porque si se acuesta viene la muerte y se la llevará, yo soy inditatata, mexicanitarara que mantengororo en los portalereles vendiendo jarrororos y cazuelitararas, también monitororos de sololoy. Un indito en una chinampa andaba cortando flores, el indio que las regaba gozaba de sus amores de agüigua de achichimaca, de ramerón de camaneca para tizo, si si ri güi..."

La educación: humildad, obediencia y respeto

Adela recuerda una infancia marcada por la disciplina que le inculcaban sus padres y maestros. Sus días transcurrían entre la casa y la escuela; en el hogar, colaboraba con su madre en las tareas domésticas, mientras que en la escuela aprendía los conocimientos básicos de aritmética e historia. Su trayectoria escolar fue breve, de apenas dos años, pues, como recuerda la señora Vélez, "era raro que alguien estudiara" en aquellos tiempos.

Los relatos muestran que en ese entonces se priorizaba una estricta disciplina tradicional en el hogar; esto implicaba prácticas como "levantarse uno y ir a saludar a sus madres a la cama, poner su ollita de café de lo que tenía uno y irles a ofrecer a sus padres un vasito de agua". Se inculcaba también el respeto a los mayores, así como el cumplimiento de una serie de normas en la relación con los demás, fueran o no miembros de la familia, algo que se refleja en el siguiente relato:

> Sí, teníamos que saludar al varón o a la varona que llegaba y ofrecer un vaso de agua [...] que entraba una visita inmediatamente se hincaba uno y le ofrecía un vaso de agua hincada, le entregaba el vaso y adoraba uno el huarache, porque andaba toda la gente en los vagones, en huarache, le adoraba uno el huarache, le recogía uno el vaso y se iba (...), porque no debíamos de estar en donde estaba la visita.

El recuerdo de la educación se liga a la comparación con la educación en la actualidad, destaca la enseñanza en su infancia de la historia y la aritmética, pero también los coros y las recitaciones, al igual que la rígida disciplina que reforzaba la del hogar, así Adela refiere a la existencia de una policía escolar y a los castigos corporales:

> ya ahora no batalla el profesor [...] antes sí, [...] nos castigaban, así hincadas con piedras en las manos ahí en medio del salón hasta al frente para que vieran los demás discípulos y no la dejaban ir a comer a la casa [...] nadie se quedaba sin perdón, que a veces no se aprendía uno las cosas que le decían [...] a veces uno no se sabía por ejemplo lo de historia, la aritmética [...] nos hin-

caban y no nos dejaban ir a comer a la casa, mandaban avisar con el policía escolar, porque entonces había policías escolares [...] Una vez me cuereó mi mamá, porque una compañera se nos cayó en la acequia y pues las acequias iban llenas de agua y teníamos columpios para columpiarnos en las ramas en los árboles y ese día se reventó la rama y luego pues se mojó toda y nos fuimos a la última calle de aquí del pueblo para secarla y no, cuando ya llegamos a la casa ya estaban listas con el azote para cuerearnos, porque habíamos faltado a clases y ya había ido a avisar el policía escolar, que habíamos corrido [...] antes eran duras las órdenes de los padres, no como ahora que ya los hijos ya son de por sí su voluntad, ya no le hacen aprecio a los padres [...] sí, varazos con azote doblado nos castigaban, aparte de la escuela nos castigaban los padres, eran los que golpeaban a uno, la cuereaban [...] con el azote nos daban en las nalgas (risas) no, si los castigos eran duros, los padres eran duros antes.

Juegos, paseos, kermés y bailes

Los juegos tradicionales ocuparon un lugar central en la infancia de Adela, quien recuerda a la perfección los cantos y las reglas que los acompañaban[8]. Un hecho particular en Viesca fue que un medio de transporte que comenzó a operar en la localidad se transformó en un recurso lúdico y en un espacio para fortalecer vínculos afectivos entre niños y jóvenes. Se trataba del tranvía, que recorría las calles y brindaba momentos de esparcimiento en compañía de amigos y compañeros de escuela. Adela Vélez lo rememora así: "había también un aparatito que caminaba por la calle principal, por la calle Hidalgo y en ese aparatito subíamos, el tranvía se llamaba y nos íbamos desde el tinaco hasta la escuela en él [...], no nos cobraban a los discípulos".

8 Así evoca la clásica "hilitos de oro"..."hilitos, hilitos de oro, que se me vienen quebrando, que dice el rey la reina que cuántos hijos tendrá, —luego decían los de la rueda— que tenga los que tuviere que nada le importa al rey, —decía al que entraba a pedir— ya me voy muy enojado a darle la queja al rey,—luego le contestábamos— vuelva, vuelva caballero no sea tan descortés, que de las hijas que yo tengo escoja la más mujer, —luego contestaba— yo no escojo por bonita ni tampoco por mujer, yo escojo una cosa linda acabada de nacer, —y escogía a una persona que la quería y ya decía si lo acompañaba o no..."

Otra forma de entretenimiento era asistir al cine o al circo cuando eventualmente se instalaban en la localidad. Entre las actividades más esperadas estaba la kermés, un espacio popular de carácter comunitario que combinaba fiesta y comercio, y que servía como punto de encuentro para los jóvenes viesquenses; su finalidad era, con frecuencia, recaudatoria en beneficio de la iglesia.

> había kermeses también, cantaban también, [canta] "dispense usted señorita, dispense usted lo que le digo, si yo le trato de amores es pa' casarme contigo, señor no puedo dar mis amores, soy virgencita riego las flores, soy virgencita riego las flores y entre las flores me encontrarás" [...] No, cantaban muchas canciones en ese entonces, eran bonitas las kermeses en la plaza.

El paso de los años trajo a Adela nuevas formas de socialización junto a su grupo de amigas y la oportunidad de entablar relaciones afectivas con el sexo opuesto. Sus recuerdos de la adolescencia están marcados por la solidez de esos lazos de amistad y por las salidas a los bailes, a los que acudían siempre acompañadas de una mujer adulta. Estos eventos eran importantes espacios de encuentro y generadores de vínculos entre los jóvenes viesquenses. En las fiestas particulares, como las llama Doña Adela, se bailaban valses, "corridas" y canciones como "La cucaracha", mientras se ofrecían panecillos y lonches a los asistentes. En los bailes comunitarios, en cambio, la música se combinaba con la costumbre de que los jóvenes compraran "regalos" para obsequiar a su compañera de baile. Al respecto, la señora Vélez señala:

> eran bonitos, eso que puro con violín y a veces arpa, pero como bailábamos desde las tres de la tarde hasta las seis de la mañana [...], y a veces en el intermedio le tocaban los panaderos (Canta) "que bonitos panaderos, a que bonitos están, hágame unos bailaditos para yo poder gozar" y ya iban y la sentaban a uno y ya iban y le traían los regalos de los dulceros [...] la soda y dulces, pan, lo que llevaban a vender los dulceros [...], no le pedían a uno gusto, sino lo que ellos querían le llevaban a uno (risas) [...] todo daba barato entonces, y luego además de lo barato, decía uno cuando acababa de comprar "deme mi pilón" y le daban su pilón, así se acostumbraba.

Los afectos: las cartas y el amor

En uno de los bailes, Adela conoció al joven con quien más tarde se casaría y formaría una familia. Aunque los encuentros presenciales ocurrían principalmente en los bailes de la comunidad, gran parte del noviazgo se desarrolló a través del intercambio de cartas, previo consentimiento de la joven para recibirlas. Así comenzó un romance que se prolongó durante tres años, en los que la correspondencia escrita se alternaba con esporádicos encuentros en persona, hasta culminar en matrimonio.

> entonces no era como ahora, entonces no tenía permiso uno ni de cogerse de la mano, tenía uno su domicilio de su parte donde le dejaban a uno su carta y ya uno la iba a recoger [...], le daban su sobre escrito con su papelito, porque para enamorarla andaban atrás de uno "señorita me recibe una carta, señorita me recibe una carta" ya decía uno sí o no, ya ponía uno un plazo para recibir una carta y ya entonces comenzaba usted a cartearse [...]... así me decía: "señorita ¿me recibe una carta?, ¿no? ¿señorita usted tiene amistades con otra persona? ¿sí o no?" Pues si andaba de que uno no tenía responsabilidades con otro, pues recibía uno la carta y si no, pues no, [las cartas decían] lo que ellos pensaban, muchos versos que le mandaban a uno y escritas sus cartas, pues amorosas [...] quien sabe de dónde cogerían uno entonces todo eso [...] recibía uno la carta y le contestaba uno [...], pero ya tenía uno preparado donde iba a poner la carta y en dónde se la iban a dejar para irla a recoger [...] yo duré tres años de novia [...] a los 19 años me casé [...] más antes todo eso era muy humilde lo del casamiento [...] pobrecitamente, entonces no costaban las bodas, con treinta pesos compraba todo, porque entonces se acostumbraba de darle de a dos vestidos, el blanco primero y el azul el segundo [...], con el primero es con lo que uno se casaba y, enseguida, en el baile se ponía el otro [...]; el azul para la fiesta [...], entonces no había lujo de nada, era entonces muy humilde la gente, rara el que comprara el vestido de raso [...], nomás puro brocado era humilde (el vestido) lo pagaba el novio y desde el día que la pedía le dejaba ya el diario ... a los padres, les entregaban el diario, ya para que comiera ya por cuenta de él.

La condición de mujer

Los relatos de la señora Vélez permiten acceder al pasado que experimentó una mujer lagunera en la época posrevolucionaria, muestran con gran claridad la forma en que se transmitía y se fortalecía la concepción de la mujer, la pareja y el matrimonio. En ese contexto, el matrimonio se concebía como un compromiso para toda la vida, con un fuerte peso de la figura masculina y una clara subordinación de la femenina. Doña Adela recuerda la conversación con su padre en torno a su decisión de casarse:

> En ese entonces, le daban a uno muchos consejos los padres, lo mismo cuando se casaba:
> - ¿Se quiere casar? (simulando la voz del padre)
> - Sí, papá
> - Bueno, pues usted se quiere casar, nadie la corre de la casa; usted es absoluta de su casa, a comer de lo que tienen sus padres; si se va a casar, tiene que cambiar de vida y de costumbres, porque no va a seguir igual; hace de cuenta que acaba de nacer en su matrimonio, que, si debajo de un mezquite la tiene, ahí tiene que aguantar, ni andar platicando con el vecino "ora vino mi marido, ora no vino, ora me dejó pa'l diario, ora no". No, usted se va a echar un tapón y no va a criticar a su marido; al contrario, pedirle a Dios nuestro señor la felicidad. Si le da permiso de venir a su casa que bueno, si no le da permiso, que bueno, porque al cabo eso quiso usted, cambiar de casa.
>
> No, entonces le daban a uno muchos consejos:
> - Aquí no me vaya a venir con un chisme, porque no lo admito.
>
> Entonces, pues tenía usted que aguantar y ahora no, ahora ya no aguantan (risas), se van por todo, y ahora ya no se van con los suegros, quieren casa sola. No, más antes se iba a dar uno con los suegros.

En lo que concierne a la internalización de las tareas asociadas a su "condición de mujer", desde la infancia Adela aprendió a asumir responsabilidades domésticas relacionadas con la limpieza, la preparación de alimentos y otras labores que combinaban la necesidad con la disciplina y la estética, como el bordado y el tejido. "¿Qué bordaba? Pues mucha servilleta bordé, supe bordar, supe lomillo, el empavonado, el deshilado y tejer."

Al hablar de las tareas domésticas, Adela se traslada en el tiempo y compara su generación con las actuales, en tanto se encargaba de "lavar, planchar, remendar, porque entonces se acostumbraba a remendar, no como ahora que sobra garrero, entonces remendaba uno". También preparaba los alimentos para su esposo:

> Y pa' mis hijos, pa'l vaquero, pa'l chivero. Lonche para que él llevara, tres kilos de harina para que él llevara para el almuerzo de gordas de harina. No, entonces hacía de todo uno; ahora no, ahora es todo comercial, toda compra uno, hasta pañales para las criaturas; ahora ya no lavan tampoco, al contrario, se tiran las garras porque ahora les sobra; entonces no, la gente era humilde.

El oficio de partera: como el rosario

Hija y nieta de parteras; Adela aprendió el oficio ayudando a su madre, en una época y un contexto social en que el nacimiento en una sala de hospital era un acontecimiento extraordinario; lo común era nacer en casa, asistida por la partera de la comunidad. En la década de 1930, en Viesca, como afirma la Sra. Vélez, había una de ellas en cada esquina, ahora son parte de la historia.

Durante el periodo de habilitación en el oficio, la adolescente se encargaba de tareas de apoyo como "curar" y dar seguimiento al cuidado del ombligo del recién nacido, lo que culminaba una vez que "se caía la tripa".

> nomás lo sabía de que veía, pero todavía de hacerlo no; fui de parto ya cuando [...] falleció mi abuelita y yo en ese entonces ya tenía tres de familia [...] ya vide' yo a mi mamá [...] Fue mi mamá, fue el primer parto que atendí [para entonces] ya había visto muchos [...] ya estaba yo casada [...] ya tenía cuatro de familia, como unos veintitantos años, [...] yo comencé a partear en el 40 [...] entonces había puras parteras, entonces no había médicos; en cada esquina había una partera [los nacimientos asistidos] montones, los que dios me ayudó, sentado y bien, de cabeza y los piecitos, antes no se atravesaban como ahora; ahora, dicen que vienen atravesados y uno que viene sentado y no lo atienden personal sino que lo operan. Todos esos que vienen de esa manera, uno no operaba, uno se estaba con esa persona enferma hasta tres días, hasta que se aliviaba, que sola habría el cuerpo y todo [...]; no nomás de

> partos, también lastimadas, de todo atendía yo, de empacho, de ovarios pa' que trajera familia y pa' que no trajera familia, de todo curaba [...] No, no le digo que hasta la presente vienen a preguntarme qué bueno es para un empacho, para las punzadas, para el dolor de cabeza.[9]

El terruño: Viesca y sus manantiales[10]

Adela Vélez recuerda que en Viesca "había mucha humedad (...), usted escarbaba y con una tacita cogía el agua del pocito. [...] estas calles de este lado tenían que echarle empedrado porque la humedad estaba muy encimita". En la memoria de los viesquenses se entrecruzan los recuerdos del escenario natural propio de los manantiales con los beneficios que de ellos obtenían.

> Bonito Juan Guerra, había mucha flor de lampazo, mucho pescado, era bonito entonces Viesca, porque corrían todas las acequias con mucha agua [...] había la familia de los gringos allá en Juan Guerra, allá para el lado del campo, para mediados del Túnel. Teníamos molino de trigo, de harina flor [...] Juan Guerra era muy fresco, había mucha flor de lampazo, una huerta grandísima de uva, entonces era bonito Viesca, gente muy trabajadora en la labor de agricultura. [Los manantiales se acabaron] fue rápido, porque decían que había abras y que se iba la costalera [...] se la llevaba el agua. Se acabó primero una acequia y luego se acabó la otra y se comenzaron a secar todos los ojos de agua [...] nunca supimos por qué, lo que pasó fue que tembló al meritito al medio día y bramó la tierra, como cuando brama un toro y, en ese momento, [...] decían que se habían abierto esas abras y que por eso se había ido el agua; después de eso se secó [...] rápido, se acabó el agua [...], decían que porque habían cortado los veneros de los manantiales, dieron permiso de las norias y ahí fue donde se comenzó a acabar el agua [...], al grado de no tener ya nada de agua,

9 Adela señala que en ese entonces "no había más que 'el lobito' de aquí de la plaza, Adalberto el 'lobito' se llamaba, era el único doctor que teníamos... era médico estudiado, ya después comenzaron a venir muchos a hacer sus servicio social".

10 De acuerdo con Luis González, el terruño es la comunidad donde predominaban los lazos de sangre y el conocimiento mutuo entre las personas, en tanto la región era la "comunidad mediana donde son particularmente importantes los lazos económicos" (Arias, 2006).

ahí estábamos a una y un pedazo y así juntábamos el agua de los charquitos y la colábamos porque tenía mucho tepocate, mucho animalito y la colábamos en trapos para tomar[11] [...] no hay vida en Viesca, no hay trabajo, toda la gente anda fuera [...] han abandonado a Viesca, está muy cambiado, no tiene trabajo que es lo peor; toda la gente anda fuera, varones y varonas.

Conclusiones

Reconocer a la mujer como sujeto histórico y productora de cultura implica valorar y resignificar su participación no solo en la esfera pública, sino también en la privada, incorporando aquellas aparentemente pequeñas acciones que configuran la vida cotidiana. La historia de vida de Adela Vélez reúne elementos que permiten comprender la construcción social de la realidad de una mujer lagunera en el norte de México y, en términos etnometodológicos, su realización de género. Sus relatos revelan los mensajes transmitidos por los otros significantes en torno a roles, prácticas y representaciones sociales que eventualmente derivan en estereotipos que las nuevas generaciones pretenden desterrar.

Los relatos de Adela Vélez dan cuenta de su entorno inmediato, de sus transformaciones y del impacto que estas tuvieron en la vida de las personas. Su "terruño", marcado por un pasado de crecimiento y desarrollo, atravesó una coyuntura de crisis que transformó la vida de la localidad y derivó en abandono y deterioro, problemas que aún persisten. En este sentido, su testimonio permite acercarse tanto a momentos de la vida cotidiana como a hitos en la historia local que, por sí mismos, merecen ser documentados y resguardados. En el caso de Adela, estos relatos se convierten en referentes contextuales que permiten acceder a los elementos constitutivos de un acervo de objetos simbólicos que forman parte del patrimonio cultural de las mujeres.

Tal patrimonio es múltiple y puede comprenderse desde diversas perspectivas. Partiendo de la noción convencional que lo concibe como un conjunto de bienes tangibles e intangibles, resulta pertinente considerar la presencia de objetos materiales y simbólicos producidos, reproducidos y resignificados en torno al género

11 La zona de Matamoros-Viesca del acuífero Principal registraba una profundidad del nivel estático de 15 a 25 metros en 1941, mientras que en 1990 fluctuaba de 120 a 130 metros (Salas, 2004, p. 246)

como construcción social. De esta manera, la historia de vida de Adela Vélez refleja la compleja trama de significados en torno al ser mujer: una existencia marcada por el trabajo constante en múltiples actividades, la disposición solidaria para ayudar y una trayectoria vital alineada con las expectativas sociales de su época. Esas actividades recurrentes al servicio del hogar y de la comunidad, así como las prácticas rutinarias propias de su "condición de mujer", se constituyen en elementos del patrimonio cultural de género, pues revelan la forma y el contenido que históricamente ha adoptado la feminidad. Se trata de elementos que, en parte, siguen reproduciéndose, otros evolucionan lentamente y algunos son cuestionados, intervenidos o transformados por las nuevas generaciones.

Referencias

Arias, P. (2006). Luís Gonzalez: Microhistoria e historia regional. *Desacatos*, (21), 177-186.

Berger, P. L., Luckmann, T., & Zuleta, S. (1968). *La construcción social de la realidad* (Vol. 975). Amorrortu.

Corona, S. (2011). El país de La Laguna. Impacto hispano-tlaxcalteca en la forja de la Comarca Lagunera. *Archivo Municipal de Torreón.* https://www.torreon.gob.mx/archivo/pdf/libros/114%20El%20Pa%C3%ADs%20de%20La%20Laguna.pdf

Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.

~ Capítulo VI ~

Mirar, escuchar y ~~callar~~ esbozar la memoria: el cuento como dispositivo de re-existencia en la experiencia de maestras frente a la violencia criminal-patriarcal-extractivista en el México contemporáneo

Diana Cecilia Rodríguez Ugalde @
Conahcyt-ENES Morelia

En México, el conflicto derivado del crimen organizado posee particularidades vinculadas a su historicidad. Sus inicios públicos, marcados por la llamada "Guerra contra el narcotráfico" en 2006, detonaron una serie de tramas en torno a las geografías de la violencia que hasta entonces permanecían en gran medida invisibles. Lo que antes de la década de 2000 ocurría principalmente entre grupos de narcotraficantes comenzó a involucrar de forma directa a la sociedad civil y a las fuerzas armadas (Astorga, 2019; Le Cour, 2019). Paralelamente, se configuró una compleja red de mercantilización internacional que favoreció la expansión de estos grupos hacia otras actividades económicas ilícitas, incluidas la transacción y la extracción de diversas formas de vida (Astorga, 2019).

Como varias personas investigadoras hemos analizado (Colin, 2021; Rodríguez, 2023; Rodríguez & Chávez, 2023; Rodríguez, Chávez et al., 2024; Treviño, 2017), en contextos de violencia criminal y armada, las escuelas se ven arremetidas de diversas maneras, ya que, al ser espacios de encuentro público, en ellas tienen lugar procesos de producción y reproducción de subjetividades de violencia vinculadas a este entorno, pero también expresiones de resistencias. Sin embargo, poco se ha registrado la memoria colectiva de los sujetos escolares que permita considerar las imbricaciones que acontecen en estos escenarios, menos desde miradas feminis-

tas situadas críticamente en la configuración del género, entendiéndolo como un entramado social e histórico que incide en el devenir de las relaciones desiguales entre los estatus de masculinidad y feminidad.

En este marco, el arte se muestra como una alternativa para el registro de la memoria, al propiciar la elaboración colectiva del recuerdo y el encuentro con otras personas que enfrentan circunstancias semejantes. Desde esta perspectiva, este capítulo plantea la pregunta central: ¿qué alternativas relacionadas con la escritura creativa y el cuento pueden co-crearse con las maestras que laboran en contextos donde ocurren violencias criminales, patriarcales y extractivistas, ante sus experiencias, que se explican por la reproducción del orden patriarcal en las escuelas entramadas con la sociedad?

El texto tiene como objetivo compartir una propuesta-experiencia de formación docente en curso (septiembre-diciembre 2024), donde el cuento se plantea como una herramienta política para el registro de la memoria colectiva de maestras de educación básica pública en Michoacán, que laboran en contextos atravesados por violencias criminales, patriarcales y extractivistas vinculadas al crimen organizado. En un momento histórico en el que predominan relatos sustentados en memorias masculinizadas que pornografizan los alcances de la violencia, el cuento abre un espacio para construir otras narrativas sobre la guerra y el conflicto, en este caso, desde posiciones feminizadas.

De este modo, el capítulo se estructura en cuatro apartados. El primero presenta una discusión que vincula arte, memoria colectiva y género, para concluir señalando que el arte constituye una vía posible para la construcción de memorias genéricas a partir de los relatos de mujeres–maestras que han atravesado la violencia reciente en México. El segundo aborda elementos de la investigación posdoctoral[1] que estoy por concluir, en la que articulo género, territorio, crimen organizado y memoria colectiva de maestras en Michoacán, con el fin de visibilizar sus narrativas

1 Esta investigación se constituyó por tres fases que fueron acreditadas y evaluadas por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología, quien otorgó becas de consolidación investigativa en cada una de ellas bajo los convenios: Convenio I1200/94/2020, Mod. Ord./10/2020, Becas de Consolidación (noviembre 2021-octubre 2022); Convenio: I1200/224/2021, Mod. Ord./30/2021, Becas de Consolidación (noviembre 2021-octubre 2022); Convenio: I1200/320/2022, Mod. Ord./09/2022, Estancias Posdoctorales de Continuidad (diciembre 2022-noviembre 2024).

personales a modo de testimonios sobre la violencia. El tercer apartado se centra en la escritura creativa como herramienta para el registro de la memoria y, particularmente, en el cuento como dispositivo para la memoria colectiva, la resistencia y la re-existencia; en este mismo espacio, presento de forma breve una propuesta que en la actualidad elaboro junto con varias compañeras para acercar la escritura creativa a maestras que han vivido estas violencias en los últimos 15 años. Finalmente, el capítulo cierra reconociendo que: falta lo que falta.

Los puntos de partida: arte, memoria colectiva y género

Históricamente, el arte ha sido un recurso privilegiado para trazar la memoria y fijar en imágenes los acontecimientos que marcan a los pueblos, en particular aquellos ligados a la violencia, como las guerras. A lo largo del mundo abundan ejemplos de obras que, con gran expresividad, han narrado episodios bélicos y han contribuido a moldear identidades colectivas. La pintura y el muralismo, en distintos momentos, han contado con artistas que, a menudo por encargo de figuras políticas, produjeron piezas destinadas a fortalecer un sentido de nación o a cohesionar a un pueblo. En España, antes de su etapa de grabados y estampas, Francisco Goya realizó obras como *El dos de mayo de 1808* y *El tres de mayo*, mientras que en México destacan el *Retablo de la Independencia* de Juan O'Gorman e *Hidalgo incendiario* de José Clemente Orozco. Son creaciones que narran una historia generalmente lineal, estática, gloriosa y heroica —y, no pocas veces, patriarcal—, con el propósito de conformar un macrorrelato histórico capaz de incidir en los procesos de subjetivación social.

Este texto dista de colocar al arte a disposición de la memoria del poder. Por el contrario, planteo que a través del arte se resiste de múltiples formas; una de ellas estriba en generar y trazar memorias colectivas plurales que cuestionan o trascienden las verdades oficiales (Winn, 2017) sobre una serie de acontecimientos, de modo que se apela a historias múltiples y no universales (Abbattista et al., 2016). El pasado, entendido como una "vista" y una construcción elaborada en el presente con implicaciones para el futuro (Sarlo, 2006), se inscribe en una memoria colectiva concebida como proceso y práctica social, cultural e histórica que se teje sobre ese pasado desde el presente y los imaginarios de futuro (Piper et al., 2013; Vázquez, 2001). En este marco, el arte no solo evoca el recuerdo, sino que lo reinventa, orien-

tándose hacia aquello que se desea o se anhela en el transcurrir del tiempo. Desde su potencial creador, el arte posibilita resistencias y re-existencias, al generar una brecha en la escena pública para la representación y la creación del caleidoscopio de memorias contrahegemónicas.

Esta perspectiva conduce a situar la reflexión en torno al género. La memoria colectiva se compone de recuerdos que se nutren de experiencias y, como señala Scott (1999), estas son producidas por procesos históricos que configuran al sujeto y dotan de sentido su existencia. En un marco donde se reconoce la inexistencia de una memoria universal, adquieren relevancia los testimonios o "narrativas personales" (Jelin, 2014), pues condensan "la diversidad de contextos de enunciación", articulando lo íntimo con su expresión en la esfera pública (p.42). Estos testimonios aluden a lugares de enunciación, una noción desarrollada por feministas negras caribeñas, latinoamericanas y norteamericanas como Patricia Hill Collins, Grada Kilomba, Sueli Carneiro, Audre Lorde y Kimberlé Crenshaw, quienes han problematizado la categoría de "mujer" como universal, a partir del reconocimiento del entrecruzamiento de distintos sistemas de opresión (Ribeiro, 2023).

El lugar de enunciación permite desvelar los procesos históricos que producen la desigualdad (Ribeiro, 2023). Se trata de una categoría que, desde un análisis estructural, reconoce la experiencia compartida por determinados grupos sociales a partir de su locus de proveniencia. Este enfoque visibiliza una pluralidad de voces que reivindican perspectivas propias, cuestionando la historiografía tradicional y la jerarquización del conocimiento sustentada en clasificaciones raciales, sociales y de género. Así, interpela al sujeto autorizado del discurso único que se pretende universal, el hombre blanco, para mostrar que, en realidad, es también un sujeto que habla desde un lugar específico.

Dicho lo anterior, problematizo la memoria desde una configuración interseccional que considera la articulación entre género, sexo, raza, etnia, clase social, discapacidad y nación, dimensiones que se entrelazan en la estructura social e histórica (Troncoso & Piper, 2015). En este marco, puntualizo el género como un dispositivo configurado a través de procesos de socialización que, en las sociedades occidentalizadas, produce una dicotomía jerárquica entre dos estatus de dominio y poder: la feminidad, sistemáticamente minorizada, y la masculinidad, colocada en posición de supremacía (Federici, 2010; Mies, 2019; Segato, 2003, 2016, 2018). Como seña-

lan Bacci et al. (2012), en la conformación de la memoria y de los testimonios, el género no se limita a ser una categoría analítica, sino que constituye un elemento fundamental en la experiencia de los sujetos, pues determina sus prácticas cotidianas y su manera de ser y estar en el mundo.

Por su parte, Jelin (2001) refiere que los procesos de socialización en torno a la feminidad y la masculinidad determinan que se brinde atención "a ciertos campos sociales y culturales [más] que a otros" (p.107), de modo que existen correlatos en el recuerdo y en la memoria narrativa entre sujetos feminizados y masculinizados; mientras que las mujeres narran más los sentimientos y lo íntimo, los hombres recurren con mayor frecuencia a narrativas de corte racional y político. Desde una mirada feminista sobre los afectos, estos procesos de socialización afectiva se explican por la encarnación de los sujetos genéricos en su configuración como sujetos sociales, en el marco del binarismo razón/cuerpo propio del sujeto moderno surgido a inicios del capitalismo, de la colonialidad y del asentamiento de un nuevo orden patriarcal. En dicho orden, el cuerpo y todo aquello no adscrito a la razón —como las emociones, los sentimientos y los afectos— fue socialmente asignado al estatus de la feminidad (Bacci, 2020; Cruz-Contreras, 2018; López, 2014; Ruiz-Trejo & García, 2018; Segato, 2013; Solana & Vacarezza, 2020). Esta perspectiva no solo reconoce, sino que también legitima las experiencias no dominantes.

Es desde esta perspectiva que argumento que existen memorias de género, las cuales están determinadas por las condiciones históricas de su configuración en relación con el dispositivo de género vigente y su entrecruzamiento con otros sistemas de opresión, como el racial-colonial y el capitalista. La mirada interseccional pluraliza aún más las experiencias genéricas y la producción de "narrativas personales" (Jelin, 2014), siempre considerando que el recuerdo y el relato se articulan con el devenir del tiempo en el presente desde el cual se enuncian. Esta posición interseccional influirá directamente en la selección de los temas centrales de los testimonios, en su enfoque y en las significaciones que adquieren.

Retomo las discusiones de Troncoso y Piper (2015) en torno a la necesidad de no naturalizar la memoria de las mujeres ni fijarlas únicamente en los roles de víctimas, violentadas, madres y cuidadoras. Coincido en la importancia de deconstruir, desnaturalizar y desestabilizar las memorias que se alinean con el orden tradicional de género y con la estructura de poder vigente. Desde este punto de partida,

surge la pregunta que orienta esta reflexión: ¿cómo se puede tramar el arte con la creación de memorias feministas sobre posibilidades de futuros en la historia de la violencia reciente en México?

Género, memoria colectiva y el orden capitalista-patriarcal: narrativas de maestras de educación básica en contextos de crimen organizado en Michoacán

El año 2006 marcó un antes y un después en las múltiples historias de México. La llamada Guerra contra el narcotráfico se instauró como estrategia central de la política de seguridad del gobierno federal de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012). Sus primeras acciones se desplegaron en territorio michoacano a través del Operativo Conjunto Michoacán, cuyo objetivo declarado era la desaparición del Cártel de los Valencia (Cártel del Milenio). En sus primeros años, este operativo evidenció un proceso de "limpieza territorial" que implicó la disolución de cárteles con arraigo local —al ser originarios de las propias localidades— y la apertura de regiones estratégicas al capital, lo que favoreció el ingreso de nuevos grupos criminales sin vínculo histórico-territorial con la región.

A lo largo de casi dos décadas, los códigos de territorialidad se han transformado, recurriendo a la violencia y al terror como principales mecanismos de poder en la configuración de nuevas geografías de la criminalidad. Este proceso se vincula con lo que Segato (2016, 2018) denomina pedagogías de la crueldad, orientadas a ejercer prácticas de dueñitud extractivista sobre las distintas formas de vida. Se produjo así una mutación en la economía y en las formas de control que ejercían los grupos narcotraficantes aún en la década de 1990, lo que explica su posterior configuración y denominación como crimen organizado.

En este tenor, el crimen organizado puede entenderse como una economía política sustentada en transacciones ilícitas, cuya operatividad metodológica responde al extractivismo propio del siglo XXI (Terán, 2019, p.443); su funcionamiento requiere de una racionalidad económica que, articulada al capitalismo transnacional, posibilita una acumulación exponencial a escala global. Esta red se consolida mediante estrategias de mercantilización, no localización, movilidad, reticularidad y gobernanzas sustentadas en el dominio, el control y la violencia (Terán, 2019). Se trata de una trama compleja que, en distintos momentos, revela su articulación

con el Estado y sus fuerzas armadas, produce subjetividades y territorializa a través del despojo (Terán, 2019).

En Michoacán, este desdoble ocurre a través de prácticas económicas como, por ejemplo, la tala de bosques y la vinculación con actividades agrícolas de exportación por medio de la extorsión y la apropiación de tierras de cultivo; además, parte de este extractivismo se materializa en la explotación y el consumo de cuerpos, la trata de personas y otras actividades ilícitas. Esta articulación explica la violencia criminal-patriarcal-extractivista, cuando el orden se sostiene en redes ilegales que operan bajo las lógicas de una masculinidad hegemónica-dueñista, capaz de dominar, privatizar y extraer lo indispensable para la reproducción de la vida en comunidades, pueblos y ciudades. Este orden produce el despojo de los bienes comunes, el desgaste y daño de los cuerpos de quienes cuidan a otros, afectaciones emocionales y físicas, así como la destrucción de otras formas de vida no humanas (Rodríguez, 2024).

A la fecha, prevalecen las disputas territoriales entre distintos cárteles, principalmente el Cártel de Sinaloa y el Cártel Jalisco Nueva Generación. Para 2021, se registraban 350 000 personas asesinadas y más de 72 000 desaparecidas entre enero de 2006 y mayo de ese año (Pardo & Arredondo, 2021). Ante este panorama, aunque diversos colectivos y organizaciones de la sociedad civil impulsan proyectos y acciones para buscar a las personas desaparecidas y "no ceder ante el olvido", en México no se ha establecido una política pública de memoria; el periodo de violencia se encuentra vigente y en tránsito.

En este marco analítico, desarrollé un proyecto de investigación posdoctoral (2020-2024) que, en su primera etapa (2020-2022), tuvo como objetivo identificar las prácticas de re-existencia que realizan maestras y maestros de educación básica en Michoacán (México), quienes trabajaban o trabajaron en escuelas públicas atravesadas por los riesgos y las violencias derivadas del crimen organizado entre 2006 y 2021 (Rodríguez, 2023; Rodríguez & Chávez, 2023; Rodríguez, Chávez et al., 2024). Este trabajo estuvo precedido por mis reflexiones durante la investigación doctoral realizada en Colombia, donde, al dialogar con pedagogos comunitarios de la región caucana, conocí las dificultades que enfrentaban para desarrollar su labor en medio de las violencias asociadas al conflicto armado durante varios años (Rodríguez, 2022). A ello se sumaron los aportes de Segato (2016) sobre la histo-

ria de la masculinidad y la historia de las cosas, que me llevaron a problematizar el género como elemento central en el ordenamiento y la operatividad del crimen organizado, al no explicarse únicamente en un orden de racionalidad económica y político-militar, como refiere Terán (2019), sino también patriarcal. Los análisis se sustentaron en la articulación entre capitalismo y patriarcado (Federici, 2010, 2018; Mies, 2019; Segato, 2016), perspectiva que permite reconocer que el arraigo inicial del capitalismo fue posible gracias al establecimiento de un nuevo orden patriarcal que profundizó las jerarquías entre los estatus de masculinidad y feminidad, consolidó la división sexual del trabajo, configuró las esferas pública y privada, y dio origen a nuevas pedagogías de violencia patriarcal.

A continuación, presento algunos de los principales hallazgos de esta primera etapa (2020-2022), en la que participaron alrededor de 30 personas, incluyendo no solo docentes, sino también otros actores escolares: 14 mujeres (dos trabajadoras sociales, dos administrativas y 10 maestras) y 12 hombres (un intendente, dos directores, un subdirector, un administrativo y seis maestros). La muestra abarcó siete escuelas —cuatro primarias y tres secundarias—, de las cuales cuatro eran rurales y tres urbanas, localizadas en los municipios de Uruapan, Nuevo Urecho, Buenavista, Apatzingán, Erongarícuaro, Zitácuaro y Tuzantla. La problematización parte del argumento de que las escuelas no se encuentran aisladas de la sociedad, sino que, como señala Rockwell (2005), "son lugares de intersección de redes y procesos que rebasan los límites físicos e institucionales del espacio escolar (...) [en ellas] pueden ocurrir diversos procesos sociales y culturales" (p.28).

Parte de estos hallazgos ya ha sido presentada en otras publicaciones (Rodríguez, 2023; Rodríguez & Chávez, 2023; Rodríguez, Chávez et al., 2024). Los testimonios de las personas participantes dieron cuenta de una diversidad de situaciones de violencia, con alcances y magnitudes variables; sin embargo, fueron las maestras quienes ofrecieron descripciones más detalladas y precisas. Entre los hechos narrados se identificaron distintos ejercicios de control territorial por parte de grupos del crimen organizado, como la vigilancia de caminos, la exhibición de armamento y las demostraciones públicas de violencia armada. También se señalaron los vínculos que estudiantes de primaria y secundaria establecen con estos actores, observándose un cambio notable al transitar de un nivel a otro: mientras en primaria el contacto es generalmente indirecto, en secundaria aumenta la interacción directa, que puede incluir relacionarse con estos grupos o la compra y consumo de drogas.

En este contexto, las diferencias de género son evidentes. Algunas alumnas participan en actividades de reproducción social —como la preparación de alimentos o interacciones sexoafectivas— vinculadas a la comercialización sexual de sus cuerpos, una práctica que, en ciertos casos, es promovida u orientada por familiares, docentes varones o compañeros, mediante la inserción de redes de trata en el entorno escolar. Por su parte, varios alumnos varones, especialmente en secundaria, se involucran como halcones o chicleros, encargándose de informar sobre los movimientos de personas o vehículos en zonas controladas. Los relatos también incluyeron la presencia de cuerpos abandonados cerca de las escuelas, la venta y consumo de drogas dentro de los planteles, así como enfrentamientos y balaceras en las inmediaciones.

Una de las maestras de una escuela primaria rural, ubicada en la región lacustre, relató que sus estudiantes son conscientes de la disminución del agua en las norias de sus hogares y en el lago de Pátzcuaro, consecuencia de la expansión de las huertas de aguacate y de los invernaderos de *berries*. No obstante, varios de ellos comienzan a naturalizar los paisajes resultantes de esta transformación: el bosque mutilado o los bloques de plástico que cubren los invernaderos se incorporan a su cotidianidad como parte "normal" del territorio. La maestra señaló que algunas madres y padres de estos estudiantes trabajan en estas actividades, lo que evidencia cómo las nuevas formas de configuración territorial no solo impactan el medioambiente, sino que también reordenan las economías familiares y las referencias simbólicas de la infancia (Maestra de región lacustre, comunicación personal, 17 de mayo de 2021).

Otro de los hallazgos centrales es que las maestras, en comparación con los maestros, despliegan con mayor frecuencia prácticas de resistencia y re-existencia junto a sus estudiantes, tanto de manera individual como colectiva, en articulación con otras maestras y con personas externas a las escuelas (Rodríguez & Chávez, 2023). Estas acciones, que trascienden los límites físicos e institucionales del espacio escolar, se desarrollan en los perímetros inmediatos, en las calles de las localidades e, incluso, frente a las casas de sus estudiantes. Pueden agruparse en distintas dimensiones: prácticas de cuidado físico, de orientación y reflexión, de negociación, lúdicas, de anclaje a la comunidad, de análisis colectivo sobre los casos, de conformación de redes solidarias dentro y fuera de la escuela, de autocuidado y de creación de alternativas de vida.

Las narrativas personales compartidas están atravesadas por un entramado de emociones, sentimientos y afectos que sustentan las acciones emprendidas para el resguardo, la salvaguarda y el sostenimiento de la vida de sus estudiantes. Estas prácticas se configuran desde su estatus de género, ya que a diferencia de sus compañeros varones, varias maestras expresaron que su "naturaleza" no les dejaba permanecer inmóviles, que ellas no son "quietas" o que, si sus estudiantes fueran sus hijos, querrían que alguien actuara en su favor. De cierto modo, estos hallazgos dan cuenta de la división sexual del trabajo y de la disposición de género para la producción y reproducción afectiva, vincular y de cuidados.

A diferencia de las maestras, tanto ellas como los maestros participantes señalaron que estos últimos se involucran poco o menos en acciones de resguardo y cuidado frente a la violencia. Parte de los relatos masculinos apuntaron que no era algo que acostumbraran a hacer, que no sabían cómo hacerlo o que, en algunos casos, no lo consideraban grave o pertinente a su labor, la cual definieron como estrictamente académica-curricular. Este distanciamiento evidencia no solo una diferencia en la disposición afectiva, sino también los marcadores de género en la significación del espacio escolar: desde una mirada masculina hegemónica, la escuela se concibe primordialmente como un lugar para la transmisión de contenidos y la evaluación de aprendizajes, reproduciendo la lógica que separa razón/cuerpo y razón/emoción.

Los testimonios recabados dan cuenta de un relato memorial diferenciado, determinado por la configuración social de la percepción de cada sujeto según su género. Esto influye directamente en la elaboración del recuerdo, en lo que cada persona percibe y define como riesgos y violencias en contextos de crimen organizado, y en cómo esos recuerdos se codifican de manera racional o emocional. Por ejemplo, un director de una primaria rural relató que, en una ocasión, un helicóptero con sujetos armados aterrizó en la cancha de la escuela. Una de las maestras, visiblemente angustiada, insistía en que era necesario resguardar a los estudiantes, pues temía un enfrentamiento o el riesgo de que se los llevaran; él, en cambio, no consideraba la situación como motivo de "espanto" y minimizaba la urgencia de actuar:

> pasó una camioneta blanca y hasta la maestra de kínder se espantó porque decía: "ay no, ¿y si se llevan a los niños?", creo que fue a esa hora de salida del preescolar y enseguidita llegó un helicóptero ahí a la cancha, a la cancha y

pues no, pues se hace… es que es un pueblito pequeño y se hace bien feo la polvareda y todo. Yo recuerdo que estábamos todos aquí y otra maestra acababa de tener a su bebé y lo traía bien espantada y yo de: "¡pérate, no te espantes!". (Maestro de Zitácuaro, comunicación personal, 29 de abril de 2021)

Varias maestras refirieron la indiferencia de sus compañeros varones ante los acontecimientos de riesgo y violencia en las escuelas, la derivación de estas situaciones a las trabajadoras sociales, la negación por parte de autoridades masculinizadas de intervenir, la falta de asombro y la acción de restar relevancia a las percepciones que ellas tienen sobre estos acontecimientos (Rodríguez, 2023). Algunas señalaron que el camino que siguen es "mirar, escuchar y callar", ya sea porque las circunstancias sociohistóricas rebasan sus posibilidades de acción o por temor a ser violentadas. De este modo, en estos contextos, al interior de la escuela se reproduce un orden de género que determina las experiencias de cada sujeto y la configuración de la memoria sobre ellas. Los cuidados y el sostenimiento de la vida —prácticas que implican vínculos afectivos y emocionales que rebasan la esfera de la razón— son desvalorizados y delegados a las trabajadoras escolares y a las maestras. Los resultados de la investigación doctoral de Bello (Bello, 2020; Bello & Pereira, 2021), realizada con maestras de Brasil y Colombia en contextos semejantes, dialogan con este argumento al evidenciar cómo la feminización de los cuidados en las escuelas no solo concentra sobre ellas la responsabilidad de preservar la vida, sino que también moldea memorias de género que se inscriben en la continuidad del orden patriarcal escolar.

Esbozos de escrituras alternativas para la memoria genérica: la potencialidad del cuento como dispositivo epistémico feminista

Aun cuando no ha sido decretada una política para la memoria en el marco de los conflictos derivados de la violencia criminal en la historia reciente de México, los recursos literarios constituyen un campo fértil para la resistencia y la re-existencia. Entre ellos, la poesía, las narrativas de vida que conforman redes poéticas, el cuento y la elaboración de recetarios se presentan como estrategias capaces de tejer memorias sobre lo acontecido, de no ceder al olvido y de contribuir a un archivo colectivo que plasme y reconstruya los múltiples relatos en el presente. Al mismo

tiempo, permiten proyectar imaginarios que eleven la mirada y los sueños por encima de la nube de violencia que cubre al país, abriendo la posibilidad de pensar y sentir futuros no inscritos en la lógica de la violencia patriarcal, capitalista, extractivista y criminal.

En este camino, podemos hablar de prácticas de resistencia en el sentido que plantea Calveiro (2022), al retomar a Scott (2004) y a Mouffe (1985), cuando señala que las formas de resistencia que se oponen a las relaciones de poder no se limitan a la confrontación directa con la hegemonía, sino que también generan desplazamientos con trayectorias variadas —a veces marginales, erráticas o dispersas— que concentran un poder distinto y resistente, capaz de debilitar las redes hegemónicas. Esta noción se articula con la de re-existencia, entendida como aquellos modos de existencia e imaginarios del vivir histórico que no se ajustan a los órdenes capitalistas, coloniales y patriarcales, y que, al ser considerados desechables por estos sistemas, se vuelven alternativas contestatarias que proponen y practican otras formas de existir (Porto, como se citó en Gabbert & Lang, 2019).

Apelo a que, en América Latina, diversos sujetos individuales y colectivos han encontrado en el arte un espacio para tramar resistencias y re-existencias vinculadas a los procesos de reparación de las memorias en sociedades atravesadas por episodios de violencia. Esto se refleja, por ejemplo, en la cartografía de activaciones artísticas y culturales presentada en el *Informe interactivo sobre la verdad* (Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición, 2022) de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, en el marco de los Acuerdos de Paz en Colombia (2016). En este sentido, hacer memorias —en plural— mediante procesos artísticos y, particularmente, a través de la escritura creativa, constituye una práctica tanto de resistencia como de re-existencia. Desde este punto de partida, y en diálogo con la investigación realizada, propongo que la escritura creativa puede erigirse como un territorio alternativo para que maestras de educación básica pública en México, cuyas trayectorias docentes han sido atravesadas por distintas formas de violencia patriarcal, criminal y extractivista, articulen sus voces de manera colectiva, construyan memorias compartidas y generen un espacio epistémico para comprender y explicar sus propias experiencias.

En México encontramos antecedentes de este tipo de apuestas en el trabajo de otras mujeres, no necesariamente maestras. Un ejemplo es Maricela Guerrero, quien en *El sueño de toda célula* (Guerrero, 2018) dedica parte de sus poemas y relatos a las violencias y despojos que hoy afectan la vida y el territorio, pero también a una sensibilidad hacia las diversas manifestaciones de vida en plantas, árboles y personas. Su tejido narrativo, de carácter poético y ajeno a los cánones convencionales de la literatura, utiliza la metáfora de la célula como conector común entre los seres vivos. A través de recuerdos escolares, saberes botánico-herbolarios y relatos sobre la defensa del territorio, construye una memoria poética en la que jóvenes de secundaria expresan sus emociones frente a las violencias de su entorno y a los despojos extractivistas que alcanzan a sus propios cuerpos. Se trata de una elaboración literaria que enlaza pasados y presentes.

Por su parte, el *Recetario para la memoria* (Gómez, 2020, 2021), dirigido por Zahara Gómez Lucini, parte de la premisa de que la comida es un lazo y una alianza: un espacio que convoca a las familias a reunirse y, en ese encuentro, reconstituir recuerdos y experiencias. "La comida es resistencia" porque, al preparar ciertos platillos y seguir las recetas heredadas, se mantiene vivo el recuerdo de quienes han sido desaparecidos en el México de la violencia reciente. De este proyecto han surgido dos recetarios elaborados junto con colectividades dedicadas a la búsqueda de sus familiares: uno en Sinaloa, con la participación de Las Rastreadoras, y otro en Guanajuato, que reunió a diez colectivos, entre ellos, Buscadoras de Guanajuato, Proyecto de búsqueda, ¿Dónde están? Acámbaro, Salamanca Unidos, Buscando desaparecidos, Luz y justicia, A tu encuentro, Hasta encontrarte, Buscando con el corazón y Madres guerreras de León. Las páginas combinan fotografías, relatos y recetas que, además de registrar ingredientes y modos de preparación, evocan el momento del encuentro con los suyos, cuando la comida era un conector vital: comida–alimentación–vida–memoria.

Ya no somos las mismas y aquí sigue la guerra (Rea, 2020) es una obra colectiva coordinada por Daniela Rea y escrita por mujeres que se nombran a sí mismas buscadoras, desplazadas, torturadas, accionadoras, activistas y periodistas. El libro se estructura en dos partes: la primera describe las múltiples violencias que atraviesan sus cuerpos y el entramado sistémico que permite su reproducción; la segunda presenta las prácticas de lucha colectiva que estas mujeres tejen para "transformar

los espacios violentos en territorios habitables" (p.9). Los textos, articulados entre relatos, narrativas y poesía, construyen una trama íntima que aproxima al lector tanto a la experiencia directa de enfrentarse a la violencia como al reconocimiento de las resistencias que emergen frente a ella.

Por otro lado, *Soñarán en el jardín* de Gabriela Damián (2018) constituye un referente clave para comprender el cuento como herramienta política de la memoria. En esta obra, la autora construye una ficción futurista que entrelaza acontecimientos y elementos asociados a feminicidios, incorporando componentes distópicos y utópicos que, desde la memoria histórica y una narrativa feminista, abren la posibilidad de reparación (Ferreyra, 2020). Su propuesta no se limita a relatar lo ocurrido o a visibilizar los hechos no reconocidos para recuperar la memoria colectiva, sino que, a partir de ese reconocimiento, imagina y proyecta alternativas de futuro.

Entre esta gama de posibilidades, el cuento se presenta como un recurso literario que, por su brevedad y condensación narrativa, permite elaborar relatos de memoria con potencial de reparación desde el género ficcional. Tal como muestra el "romance histórico" (Rüsche, 2023), recurrir a la ficción que incorpora y reinterpreta los acontecimientos que dan origen a múltiples historias constituye, al mismo tiempo, un ejercicio político de memoria, de resistencia y de lucha, así como un espacio para imaginar alternativas.

En este cruce vincular, investigativo y colaborativo con varias maestras participantes del proyecto, al escuchar sus inquietudes, sensaciones, emociones y experiencias —muchas veces vividas desde esfuerzos principalmente solitarios frente a estas realidades— comenzamos a conversar sobre la necesidad de propiciar un encuentro colectivo entre compañeras docentes que enfrentan condiciones estructurales comunes, capaces de explicar sus experiencias situadas y encarnadas. La creación de este espacio, desde su germinación, se dio a través de lo que nombro proceso de rizomatización. Para comprender esta categoría, retomo algunas de las ideas de Deleuze y Guattari (1988), quienes caracterizan el rizoma como una articulación reticular de múltiples conexiones no necesariamente jerárquicas o piramidales, con varias entradas, dotada de heterogeneidad y multiplicidad, capaz de recomenzar y reconstituirse permanentemente a partir de una ruptura, y de posibilitar la conexión entre signos provenientes de distintos regímenes.

Planteo que el proceso rizomático surge a partir del encuentro colectivo entre sujetos situados en distintos espacios o escenarios, articulados de forma no jerárquica, aunque con alcances diferenciados en el ejercicio del poder según el contexto que cada uno habita. Estos sujetos comparten la vivencia de experiencias cercanas, el involucramiento en procesos afines, similitudes en sus locus de enunciación y la elaboración —o búsqueda— de alternativas para sus condiciones de existencia. La rizomatización se materializa mediante el diálogo, la escucha, la observación y la disposición a la mutualidad. Este entramado posibilita la apertura de nuevos espacios —no contenibles— que garantizan la continuidad y expansión del propio proceso.

La rizomatización tiene la potencialidad de desplegarse en encuentros sociales sustentados en la cercanía, en disposiciones horizontales y en la construcción compartida de lo que un colectivo —o sujetos inicialmente aislados— reconocen como sus comunes (*commons*). En esos espacios, el encuentro posibilita espejeos e identificaciones que afirman vínculos. Desde mi locus como investigadora, esta noción se aproxima al planteamiento de Segato (2013) sobre una antropología por demanda, que exige a quienes investigamos escuchar con y al lado del otro, disponiendo nuestras preguntas, reflexiones, herramientas y análisis a las inquietudes y problemáticas situadas por los propios sujetos implicados de manera cotidiana y ordinaria en esas realidades. Se trata de una relación de colaboración que busca sustraerse de la posición extractivista del sujeto académico.

En este punto, me interesa presentar un esbozo del proyecto colectivo que actualmente desarrollamos entre maestras, artistas, literatas y académicas. Mediante un curso diseñado colectivamente, buscamos aprehender la escritura creativa como herramienta política para la memoria, entendida también como un dispositivo epistémico feminista. La genealogía de este proyecto —trazada en la praxis— encarna y confirma la propuesta conceptual sobre el proceso de rizomatización como aporte a las epistemologías feministas. Las demandas iniciales de las maestras, como señalé, aludían a la persistente indiferencia de las autoridades educativas y escolares implicadas en la toma de decisiones. Desde esa experiencia de desatención y silenciamiento, fuimos tejiendo el diálogo sobre la necesidad de encontrarse con otras, en un espacio que les permitiera reconocerse colectivamente.

En mayo de 2024, junto con Natalia Fernández Hormiga y Grecia Leal Corona, presentamos el libro de cuentos co-coordinado *Palabrear territorios: cuentos desde México y Colombia* (Rodríguez, Leal et al., 2024). Al finalizar la presentación, una maestra compartió que había decidido asistir porque, en las últimas semanas, varios de sus estudiantes de secundaria habían abandonado la escuela debido al desplazamiento forzado provocado por la violencia armada en la región donde trabaja. Al recibir la invitación al evento, pensó en la literatura como una alternativa para llevar a sus estudiantes hacia otros escenarios y otras historias; en ese momento, conversamos sobre el imaginario como territorio fértil para proyectar futuros diferentes. Fue así como, a través de ese intercambio, se produjo una conexión de sentidos, intereses y alternativas de praxis colectiva: el encuentro con otra maestra comprometida con el presente y el futuro de sus estudiantes.

Ante la demanda de aquella maestra, conversé con varias compañeras de perfiles plurales que habían participado en el libro de cuentos, así como con otras con quienes había coincidido en espacios académicos en los últimos dos años, sobre la posibilidad de impulsar un proceso de formación colectiva en torno a la escritura creativa dirigido a maestras de Michoacán. Esta propuesta se nutría de un antecedente significativo: la experiencia de escritura para la memoria territorial realizada con mujeres-madre-abuela de una localidad en la región lacustre michoacana, en 2023, a lado de Ana Lilia Félix Pichardo, compañera y amiga académica, literata, maestra y feminista.

Originarias de diversas latitudes —Zacatecas, Morelia, San Luis Potosí y el Cauca, en Colombia— siete mujeres, maestras, artistas, literatas y académicas, encontramos un punto de encuentro en nuestras experiencias comunes. Nombramos las violencias que atraviesan nuestros territorios y las vivencias personales de ser maestras en contextos marcados por la violencia, así como las alternativas que cada una ha construido para enfrentar estas realidades: la migración, la colectividad, la investigación, el arte y la creación. Desde este reconocimiento mutuo nos articulamos en lo que llamamos "la equipa": Eva Bautista, Ana Félix, Maryed Soriano, Sara Esparza, Natalia Fernández Hormiga, Grecia Leal y Diana Rodríguez.

El propósito que nos propusimos fue acompañar a las participantes en la creación de narrativas escritas y visuales, como mujeres-maestras que laboran en escuelas públicas situadas en contextos de violencia, colocando al cuento como eje

central y como dispositivo epistémico feminista para recuperar la memoria y abrir espacios intersticiales donde puedan trazarse otras narrativas posibilitadoras. Desde esta apuesta política, convocamos a maestras con este perfil; se inscribieron 15 y, a la fecha (25 de octubre de 2024), permanecen nueve. Junto a ellas hemos tejido un espacio cuidadoso, reflexivo, de escucha, escritura y espejeo: un primer sendero para trazar memorias colectivas desde su experiencia de ser mujeres-maestras que enfrentan, en su cotidiano escolar, las violencias criminales, patriarcales y extractivistas.

Este espacio es apropiado por maestras que han participado en el proyecto de investigación en curso, así como por la maestra que imaginó la literatura como alternativa para sus estudiantes y por otras con quienes el encuentro ha sido reciente. Todas laboran en distintas regiones de Michoacán, más allá de Tierra Caliente, lo que nos permite delinear una cartografía actual de la expansión geopolítica del crimen organizado. Se trata de un proceso rizomático que, desde mi posición de investigadora, no depende de mí ni se circunscribe al marco del proyecto: es un proceso vivo que fluye "errante e imprevisible como es la vida" (Segato, 2018, p.11). En nuestros encuentros semanales nos vamos aprendiendo unas de otras, nos intergramos, formulamos preguntas, escuchamos, acompañamos, elaboramos explicaciones y habitamos, juntas, lo que acontece. Una apuesta en permanente movimiento.

A modo de "falta lo que falta"

En este capítulo discuto la importancia de comprender las memorias colectivas —en plural— como una construcción social que emerge entre personas que comparten ciertos locus de enunciación. En el contexto reciente de violencia criminal-patriarcal-extractivista en México, recupero fragmentos de relatos y narrativas personales de maestras de educación básica en escuelas públicas de Michoacán, a través de los cuales se visibiliza la experiencia particular de ejercer la docencia en entornos violentos siendo mujeres. Ante la ausencia de políticas públicas para la memoria y de procesos institucionales de acompañamiento y colaboración institucional con docentes que trabajan en el marco de estas realidades, las trincheras artísticas son una alternativa para situar memorias colectivas plurales, no hegemónicas, y para visionar otros futuros más esperanzadores. Entre estas posibilidades, proponemos

al cuento como un dispositivo epistémico feminista: una herramienta que habilita el trazo de memorias colectivas para resistir y re-existir.

La politicidad del cuento como dispositivo epistémico feminista en este proceso radica, al menos, en tres dimensiones. Primero, la planificación, que en manos de quien escribe se convierte en un momento de alta potencialidad: centrar los re-cuerdos de la experiencia de las maestras como personas feminizadas y pasarlos por el filtro de la conciencia y del cuerpo. Este es un acto que requiere del tiempo lento de lo vivo y de la creatividad, ambos elementos contestatarios frente al orden de la tecnificación y la productividad capitalista y neoliberal que atraviesan la labor docente y sus efectos alienantes. Segundo, la redacción, donde se eligen las palabras y su sentido, los mensajes que buscan ser transmitidos y las imágenes o pasajes visuales que abrirán la imaginación de quien lee; elegir palabras, mensajes e imágenes es también un acto político. Tercero, la apertura: el cuento no queda contenido por quien lo escribe, sino que escapa a cualquier intento de captura, manteniéndose como un proceso vivo que, en quien lo crea y en quien lo recibe, activa la posibilidad de imaginar y soñar.

De este modo, se presentó un camino colectivo en marcha derivado del curso "Escritura creativa para la memoria colectiva y las posibilidades de futuro en territorios violentos" con maestras que laboran en estas condiciones. Aunque desconocemos el puerto al que habremos de arribar, sostenemos juntas la convicción de este encuentro en medio del periodo de violencia que atraviesa México. Como dijeron los zapatistas "falta lo que falta".

Referencias

Abbattista, M., Barletta, A., & Lenci, L. (2016). La historia va al tribunal en La Plata: una vuelta de tuerca sobre comprender y juzgar. En J. Piovani, C. Ruvituso, & N. Werz (eds.), *Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina* (pp. 97-127). Iberoamericana, Vervuert.

Astorga, L. (2019). Drogas ilícitas, traficantes y política. En S. Maldonado (Coord.), *Michoacán: violencia, inseguridad y estado de derecho* (pp. 25-52). El Colegio de Michoacán.

Bacci, A. (2020). Ahora que estamos juntas: memorias, políticas y emociones feministas. *Revista de Estudos Feministas, 28*(2), 1-15.

Bacci, A., Oberti, A., & Skura, S. (2012). Testimonios en archivos: nuevas perspectivas. *Historia Oral, 15*(2), 33-49.

Bello, A. (2020). Una pedagogía visceral: experiencias de cuidado y trabajo emocional de profesoras en la periferia carioca. *Revista Educación y Ciudad, 39*, 49-62.

Bello, A., & Pereira, C. (2021). Profesoras en medio de la violencia armada: una pedagogía visceral desde las favelas de Rio de Janeiro. *Revista CS, 33,* 11-40.

Calveiro, P. (2022). Clase 3. Prácticas de resistencia: reflexiones conceptuales I. [Material de clase]. *Seminario Memorias colectivas y Luchas políticas.* CLACSO.

Colin, A. (2021). Maestros bajo fuego. Repercusiones de la violencia criminal en escuelas públicas del Valle de Apatzingán, Michoacán. *Revista Diálogos sobre Educación, 24*(13), 1-20.

Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. (2022). *Informe interactivo sobre la verdad.* Gobierno de Colombia.

Cruz-Contreras, M. (2018). Epistemología feminista y reproducción de testimonios de mujeres sobre la dictadura en Chile: redirigiendo el foco a la posición de la investigadora. *Prácticas de Oficio, 1*(21), 65-75.

Damián, G. (2018). Soñarán en el jardín. *Latin American Literature Today*, (6). https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2018/04/they-will-dream-garden-gabriela-damian-miravete/

Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Mil mesetas.* Pre-Textos.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños y Tinta Limón.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Ferreyra, A. (2020). *Cartografías líquidas. Violencia contra las mujeres en cinco cuentos latinoamericanos contemporáneos* [Tesis de maestría]. Lunds Universitet.

Gabbert, K., & Lang, M. (2019). *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad.* Abya Yala.

Gómez, Z. (2020). *Recetario para la memoria.* Tinta roja.

Gómez, Z. (2021). *Recetario para la memoria.* Panorama.

Guerrero, M. (2018). *El sueño de toda célula.* Antílope.

Jelin, E. (2001). El género en las memorias. En, *Los trabajos de la memoria.* Siglo XXI.

Jelin, E. (2014). Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes. *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria,* 1, 140-163.

Le Cour, R. (2019). Pueblo chico, infierno grande. Territorialidad e intermediación política: las autodefensas de Michoacán. En S. Maldonado (Coord.), *Michoacán: violencia, inseguridad y estado de derecho* (pp. 153- 178). El Colegio de Michoacán.

López, H. (2014). Emociones, afectividad, feminismo. En O. Sabido, & A. García (Eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea* (pp. 257-275). UAM-A.

Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Traficantes de sueños.

Mouffe, Ch. (1985). Hegemonía, política e ideología. En L. Martín del Campo (Coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina: Seminario de Morelia* (pp. 125-145). Siglo XXI.

Pardo, J. L., & Arredondo, I. (2021, 14 de junio). Una Guerra inventada y 350,000 muertos en México. *The Washington Post*. https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/06/14/mexico-guerra-narcotrafico-calderon-homicidios-desaparecidos/

Piper, I., Fernández, R., & Iñiguez, L. (2013). Psicología social de la memoria: espacios y políticas del Recuerdo. *Psykhe, 22*(2), 19-31.

Rea, D. (2020). *Ya no somos las mismas y aquí sigue la guerra.* Grijalbo/Pie de página.

Ribeiro, D. (2023). *Lugar de enunciación.* Tumba la casa/UAM.

Rockwell, E. (2005). La apropiación, un proceso entre muchos que ocurren en ámbitos escolares. *Memoria, conocimiento y utopía, Anuario de la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación, 1*(1), 18-38.

Rodríguez, D. C. (2022). "Nosotros no vamos a dejar al Río": re-existencias de maestras/os indígenas en la lucha por los commons en el norte del Cauca, Colombia. *Revista de Antropologia, 65*(2), 1-25. https://revistas.usp.br/ra/article/view/198220/187567

Rodríguez, D. C. (2023). El género como dispositivo de poder: un análisis a partir de tres órdenes patriarcales. *Revista Estudios Feministas, 31.* https://www.scielo.br/j/ref/a/g4zC5YFq7Sdw9WtrKQWTDvG/?format=pdf&lang=es

Rodríguez, D. C. (2024). ¿Qué pasa si miramos desde y con las abejas?: notas etnográficas sobre el despojo en la región lacustre michoacana. *Somos Abya Yala*, Boletín 26.

Rodríguez, D. C., & Chávez, M. (2023). Territorio, género, inseguridad y re-existencias: subjetividades del personal escolar en contextos de violencia por el crimen organizado en Michoacán. *Revista Cultura y Representaciones Sociales de la UNAM, 34*(17), 1-36. https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/1033/pdf

Rodríguez, D. C., Chávez, M., & Espitia, M. (2024). Escuelas y violencias patriarcales en contextos de crimen organizado en Michoacán. *Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad,* 81-104. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292024000200081

Rodríguez, D. C., Leal, G., & Fernández, L. N. (2024). *Palabrear territorios: cuentos desde México y Colombia.* Silla Vacía.

Ruiz-Trejo, M., & García, S. (2018). Los talleres "epistémico-corporales" como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Universitas humanística, 86,* 55-82.

Rüsche, A. (2023). O romance histórico: recriaçoes pela justiça nas frestas da memória. *Clase 7 de Seminario Arte y Lucha,* CLACSO.

Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado.* Siglo XXI.

Scott, J. (1999). Experiencia. *Hiparquia, 1.*

Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia.* Era.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.* Prometeo.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres.* Traficantes de sueños.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad.* Prometeo.

Solana, M., & Vacarezza, N. (2020). Sentimientos feministas. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis 28*(2), 1-15.

Terán, E. (2019). Crimen organizado, economías ilícitas y geografías de la criminalidad: otras claves para pensar el extractivismo del siglo XXI en América Latina. En P. López, & M. Betancourt (Coords.), *Conflictos territoriales y territorialidades en disputa: re-existencias y horizontes societales frente al capital en América Latina* (pp. 419-456). CLACSO.

Treviño, E. (2017). Atravesar el riesgo. Los docentes frente a la violencia en Veracruz. *Revista Perfiles Educativos, 39*(158), 20-37.

Troncoso, L. E., & Piper, I. (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e investigación Social, 15*(1), 65–90.

Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario.* Paidós.

Winn, P. (2017). Las batallas por la memoria histórica en el Cono Sur: conclusiones comparativas. En P. Winn, S. J. Stern, F. Lorenz, & A. Marchesi (Eds.), *No hay mañana sin ayer* (pp. 327-358). LOM Ediciones.

~ Capítulo VII ~

El habitar y la memoria como categorías para la autonomía de las mujeres: un caso de la ciudad de León, Guanajuato[1]

Dolores Isabel Escobedo Barco @
Universidad de Guanajuato

El tema de mujeres y ciudad cobra relevancia en un panorama cada vez más urbano, donde las desigualdades se afianzan y perduran, y la ciudad se erige como escenario de estas desigualdades (Davis, 2014). Categorías como el género y la edad diversifican las realidades actuales; por ello, esta investigación se propuso indagar qué ocurre con las mujeres adultas mayores que habitan una zona de periferia urbana. El eje central fue identificar su autonomía, pero el trabajo de campo y la convivencia cercana con ellas revelaron un abanico más amplio de situaciones que, de distintas maneras, se vinculan con el objetivo principal. Entre ellas, destaca la memoria como elemento activo en la construcción identitaria de estas mujeres, habitantes de la colonia Los Castillos, en la periferia de León, Guanajuato. Las características que comparten configuran una problemática específica, distinta entre las múltiples formas de desigualdad existentes. Urge que, como sociedad, evitemos generalizar realidades como la pobreza, la marginación o la vulnerabilidad, pues al hacerlo se desdibujan otras realidades y se profundiza la invisibilidad, generando precariedades yuxtapuestas en grupos específicos.

---

1 El presente capítulo es un trabajo derivado de la tesis presentada para obtener el grado de Maestría en Estudios para el Desarrollo en la Universidad de Guanajuato, titulada *Adultas mayores y autonomía: Experiencias desde la periferia de la ciudad de León, Guanajuato*.

Cuando se habla de periferia, no se pretende abrir una discusión teórica sobre este tipo de espacios urbanos, sino aludir a la posición que la colonia ocupa respecto a la ciudad, pues su ubicación hacia una de las orillas, le confiere rasgos distintivos frente a otras zonas. Es importante abordar lo que allí acontece porque las dinámicas cotidianas de las mujeres muestran que habitar en la periferia incide en sus formas de actuar y en la manera en que se definen como mujeres, como adultas mayores y como habitantes de un territorio específico. Sus relatos permiten que la memoria resurja como testigo de un pasado compartido, dotando de un valor subjetivo al lugar donde viven. En esas anécdotas y recuerdos se construye su sentido de pertenencia: hacia el hogar, la comunidad y, en última instancia, hacia sí mismas.

Desarrollo

Es a partir de las memorias que podemos reconocer nuestros propios andares: los recuerdos de los lugares, los paisajes, las personas, los hogares, las emociones, la música y la comida conforman un entramado que contribuye a moldear nuestras subjetividades. En este escrito, el foco se sitúa en las mujeres, pero no en cualquier grupo de mujeres, sino en aquellas que forman parte de la denominada tercera edad. Trabajar con personas mayores suele situar a la memoria en un lugar central, pues sus trayectorias vitales concentran un caudal significativo de historias sobre sus experiencias de vida.

Dado que el objetivo central de esta investigación es reconocer la autonomía de las mujeres, resulta pertinente retomar el planteamiento de Di Liscia (2007), quien sostiene que el abordaje de las memorias constituye una vía para alcanzar el empoderamiento. Según esta autora, en las memorias se condensan los resultados de las relaciones históricas de poder; por ello, al recuperar su valor, se abre la posibilidad de fortalecer el empoderamiento, ya que se visibiliza la relevancia de los roles y acciones desempeñados por cada mujer. Narrar sus historias permite a las mujeres reconocer el peso y la trascendencia de sus actos a lo largo de la vida, situándose como sujetos capaces de generar transformaciones que inciden positivamente tanto en su propio desarrollo como en el de su comunidad. Este ejercicio narrativo, en consecuencia, impulsa procesos de empoderamiento.

Lo señalado por Di Liscia (2017) encuentra eco en lo observado con el grupo participante. Estas mujeres reconocen que, con el paso del tiempo, sus relaciones sociales y familiares se han transformado, y que su convivencia con otras ha favorecido un estado de mayor bienestar. A través de sus historias y anécdotas, relatan los cambios experimentados y cómo, gracias a la socialización con sus pares, se sienten más activas, felices y valoradas, tanto por sí mismas como por las demás. Coincido con Di Liscia (2017) en que las memorias posibilitan que las mujeres reconozcan sus propias acciones y las decisiones que han marcado sus trayectorias de vida, generando procesos de autovalorización que fortalecen su autonomía y empoderamiento. Esto se refleja en los nuevos espacios y actividades que hoy se permiten habitar —salir con amigas, bailar, asistir a clases de natación[2]—, acciones que antes percibían como ajenas o inalcanzables y que ahora asumen como parte de su vida cotidiana.

Pretendo encontrar, en la voz de las mujeres, un reconocimiento de su capacidad de agencia y, como señala Di Liscia (2007), identificar en sus memorias la posibilidad de valorar las acciones y decisiones que han tomado a lo largo de su vida. Este autorreconocimiento resulta clave para, en palabras de Lagarde (1990), "ser para sí mismas" y dejar de "ser solo para los otros". La pertenencia a un grupo de adultas mayores ha contribuido a este proceso, pues les ha permitido reconocerse mutuamente y establecer relaciones en las que cada participante cobra relevancia en el bienestar propio y colectivo. Coincido en que la autonomía se construye de manera relacional y que el contexto influye de forma decisiva en este proceso (Álvarez, 2012; García, 2003; Pick et al., 2007). A partir de las experiencias de estas mujeres, destaca que la capacidad de decidir no depende únicamente de factores económicos, sino también de una autovaloración que les permita asumirse como protagonistas de sus propias historias.

Habitar los espacios: cotidianidad de las mujeres

Al hablar del *lugar*, surge una categoría para acercarnos al fenómeno en cuestión: la *habitabilidad*; esta puede entenderse como la característica que vincula a las personas con el espacio en el que viven y se desarrollan, tanto de forma individual

2 Al menos la mitad del grupo de adultas mayores, asiste dos veces por semana a clases de natación en una de las unidades deportivas de la ciudad, entre ellas se motivan a ser constantes y aprovechar las clases.

como social. La habitabilidad se reconoce en la cotidianidad, en las actividades y rutinas que revelan la relación que las personas construyen con el lugar físico que ocupan. Espacios como el hogar, la colonia o los puntos de reunión adquieren significados subjetivos, asociados a la pertenencia y a la idea de formar parte de ellos.

Pero ¿qué papel desempeñan ellas en sus propias experiencias de habitar? Es en la cotidianidad donde se estructura y organiza la construcción social del territorio (Soldano, 2014). Son las acciones y actividades diarias que las mujeres realizan las que configuran, reproducen y dotan de sentido al territorio en el plano social. Una vez situadas las actoras dentro de este espacio, el siguiente paso es observar su agencia, pues es a través de ella que podemos reconocer el alcance y las implicaciones de sus acciones en la configuración del territorio que habitan.

Linz y Soto (2022) ubican a las mujeres como protagonistas en las relaciones entre los sujetos y el territorio, resaltando el papel de los sentimientos y las emociones como elementos que generan identidad y pertenencia con el lugar habitado. En la cotidianidad, se tejen lazos estrechos tanto con el espacio como con las personas que comparten el vecindario; en este proceso, el *valor simbólico* y el *valor de uso* (Linz & Soto, 2022) se entrelazan para configurar el hogar como un ente reproductor de la vida, los afectos, la familiaridad y la rutina diaria. Así, las acciones cotidianas de las actoras otorgan al territorio un significado que no solo les permite anclarse a él, sino también reafirmar su papel activo en la construcción social del espacio que habitan.

De esta manera, la cotidianidad construida por las mujeres genera esta relación de ida y vuelta con el territorio, las actoras con sus acciones, sus sentimientos, su subjetividad, construyen el valor que le dan al espacio que habitan, mientras este brinda elementos para definir su actuar. Se pretende que este ejercicio de análisis abone en el reconocimiento de la participación de las actoras, en contextos en los que el papel del territorio es tan importante como el de las personas que convergen en él.

Las dinámicas que las mujeres experimentan al desplazarse dentro de su colonia y en otros puntos de la ciudad evidencian sus experiencias urbanas como habitantes de León. El concepto de experiencia, propuesto por Duhau y Giglia (2008), “alude a muchas circunstancias de la vida cotidiana en la metrópoli, a la diversidad de relaciones y a los usos y significados de los diferentes habitantes” (p.21), y resul-

ta pertinente para dimensionar la magnitud y el peso de las acciones y relaciones cotidianas que las personas construyen con los lugares en los que viven y se desenvuelven. Al considerar su *experiencia urbana*, se abordan las relaciones, significados y proximidades que las mujeres establecen con los espacios que transitan y en los que transcurre su vida; así, sus experiencias permiten identificar elementos para comprender la conformación de su autonomía, en vínculo con su sociabilidad tanto con otras mujeres como con las demás personas de sus entornos. Con la diferenciación que hacen (Duhau & Giglia, 2008) entre el espacio próximo y el espacio metropolitano, se observa que, en el primero, las redes son más cercanas y estructuradas, con relaciones de mayor intensidad y proximidad, lo que explica que las mujeres se identifiquen fuertemente como habitantes de su colonia. En contraste, en el espacio metropolitano, la proximidad se diluye y se tejen redes más abiertas y débiles, generando un sentido de pertenencia más difuso, situación que se refleja cuando ellas señalan que salen limitadamente de su colonia, manteniendo así una relación inconsistente con el resto de la ciudad.

El habitar un lugar durante muchos años y la construcción de relaciones cercanas con otras personas generan afectos y otorgan un tipo particular de valor al territorio, que puede ser positivo o negativo, pero que, en cualquier caso, constituye un factor importante en la conformación identitaria de quienes lo habitan. En este sentido, resulta imprescindible considerar el papel del territorio dentro de la reflexión sobre la autonomía de las mujeres adultas mayores, así como en la comprensión de sus desplazamientos y vínculos tanto en su colonia como en el conjunto de la ciudad.

Para situar a quienes leen, presentaré un breve contexto sobre la colonia donde habitan las mujeres participantes en este estudio. En el apartado siguiente, se mostrará cómo sus memorias dialogan con su *habitar* actual como mujeres de la tercera edad.

La metodología se sustenta en el enfoque etnográfico, por lo que se llevó a cabo trabajo de campo mediante la asistencia regular a las convivencias grupales que, de forma semanal, realizan las adultas mayores de la colonia Los Castillos. Paralelamente, se aplicaron diversas técnicas, como los “sombreados” (Jirón, 2012), el acompañamiento a reuniones y caminatas, así como entrevistas para recuperar las memorias individuales de algunas de las participantes.

El lugar: crecimiento urbano y periferia de la ciudad

La colonia Los Castillos se localiza en la zona noreste de León, Guanajuato, y forma parte de una de las periferias de la ciudad. Aunque actualmente se reconoce como colonia, al recorrer sus calles se difuminan los límites entre lo urbano y lo rural, pues aún persisten elementos que remiten a su pasado rural. Según Martínez y González (2017), "el territorio conocido genéricamente como Los Castillos es un conjunto de 70 colonias", añaden que "La geografía es irregular, con carencia de servicios como pavimentación y en general comparte las características propias de una zona periurbana en condición de pobreza" (p.15). En el imaginario de quienes habitan León, Los Castillos es un referente asociado a su ubicación en la orilla de la ciudad —en la periferia (Figura 1)— y, con ello, a representaciones ligadas a la inseguridad y la violencia.

Figura 1

Mapa de colonia Los Castillos y su ubicación en la ciudad de León

Nota. Elaborado por Luis Ángel Chía Calvillo, 2023.

En el mapa se hace la relación de la ubicación de la colonia respecto a la ciudad, en él sobresale el río de Los Castillos, como elemento importante en el imaginario que construyen las mujeres a partir de sus memorias, y el papel que aún conser-

va en su cotidianidad. En los relatos de las mujeres surgen problemáticas como la falta de infraestructura, calles sin pavimentar, zonas habitacionales irregulares, un servicio de transporte público deficiente que no alcanza a cubrir las necesidades de los habitantes de la colonia, inseguridad y adicciones entre las generaciones que les siguen. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)[3], la colonia Los Castillos cuenta con aproximadamente 3300 personas, de las cuales 1640 son mujeres, y 321 personas forman parte de la población de la tercera edad. Según el mismo organismo[4], fue en 1980 cuando Los Castillos alcanzó la categoría política de colonia.

Las adultas mayores de Los Castillos: vecinas y narradoras de su entorno

El acercamiento con el grupo de mujeres fue deliberado, pues ya había trabajado con ellas previamente en el marco de un programa del gobierno municipal. El grupo de adultas mayores de Los Castillos se formó como iniciativa del sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal y, en esta colonia, tiene una trayectoria de aproximadamente seis años. Actualmente, lo integran alrededor de 18 mujeres. Para preservar su confidencialidad, los nombres no serán mencionados. Las entrevistadas reconocen este espacio como un lugar de convivencia que las invita a salir de la rutina y les permite socializar con otras mujeres de la colonia. Valoran la atención del maestro que las acompaña y disfrutan las actividades que realizan: manualidades, dibujo, lectura y reflexión de textos, ejercicios físicos y asistencia a eventos organizados por el DIF. Las integrantes tienen entre 59 y 70 años. La mayoría ha vivido siempre en Los Castillos, mientras que otras llegaron por matrimonio. Algunas son viudas, otras casadas, y todas son madres y abuelas.

El hecho de que se reconozcan como un grupo de adultas mayores implica ya una carga simbólica, pues ellas mismas se identifican y se nombran como "el grupo de viejitas". Su vínculo con la colonia es recíproco: ellas forman parte de este territorio y, al mismo tiempo, la colonia es parte constitutiva de su identidad. El habitar este espacio urbano ha modelado su forma de verse a sí mismas como mujeres y

3 Se realizó una delimitación de la zona de los Castillos, que arrojó los datos presentados en este documento. https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=11

4 https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/

como adultas mayores que, semana tras semana, se reúnen para compartir-se con otras mujeres de características similares. Durante los meses de trabajo de campo fui conociendo de cerca sus rutinas, a veces acompañándolas a pie y otras en transporte público. Las relaciones se hicieron más estrechas, y las conversaciones sobre su cotidianidad, más profundas. Caminamos juntas por la colonia, haciendo recorridos cotidianos: a la papelería, a la maderería, a la tortillería, a comprar pan o pollo, a la tienda de la esquina; en ese andar, fuimos recorriendo sus espacios y sus memorias.

Las mujeres que integran el grupo de adultas mayores mantienen prácticas que podrían considerarse tradicionales: asumen roles de esposas, madres y abuelas; sin embargo, han aprendido a reservarse tiempos y espacios propios para realizar actividades que les resultan significativas. Organizan caminatas en grupo por la colonia; en el trayecto se encuentran con otras vecinas, se saludan y, en ocasiones, se detienen a contemplar el paisaje que ofrecen los cerros y la ribera del río cercano, mientras sostienen largas conversaciones sobre su vida cotidiana. Si bien continúan siendo responsables del cuidado del hogar, no en todos los casos asumen el cuidado directo de hijos, nietos o parejas. Cumplen con las tareas domésticas, pero algunas relatan cambios en su forma de ejercerlas o incluso la renuncia a ciertas actividades, como una estrategia para visibilizar la necesidad de que su trabajo en casa sea reconocido y valorado por sus familias.

En los distintos espacios en los que coincidí con las mujeres, fue posible identificar elementos que evidencian la división sexual del trabajo como un rasgo estructural en sus trayectorias; este aspecto resulta clave para comprender cómo se ha configurado su identidad actual, a partir de las actividades que han desempeñado y que aún forman parte de su cotidianidad. En todas las entrevistas, las participantes refieren que, como mujeres, han estado siempre involucradas en las labores domésticas; asimismo, el pasado agrícola de la comunidad emerge con fuerza en sus memorias: evocan cómo colaboraban en las tareas del campo, ya fuera ayudando a padres, abuelos, tíos o esposos, o trabajando junto a vecinos, en ocasiones a cambio de productos como verduras o frijol para el consumo familiar.

En sus relatos, las mujeres afirman que “podían hacer de todo”, aunque aclaran que, en el pasado, pocas personas trabajaban fuera del hogar, pues la mayoría se

dedicaba al cultivo de la tierra o al cuidado de los animales. Varias recuerdan que no asistieron a la escuela por decisión de sus padres, quienes justificaban esta determinación como una forma de protegerlas —por cuidado o por celos—, sin identificarlo como discriminación de género. Tampoco mencionan si los varones participaban en las labores domésticas, aunque, por lo narrado, es posible inferir que esta participación era escasa o nula. Lo que sí sobresale es que todas han vivido en contextos donde asumían más responsabilidades y menos privilegios; sin embargo, no lo interpretan como una desventaja, sino como una condición "natural" de su tiempo y entorno.

Todas las mujeres nacidas en la colonia señalan que se conocen "de toda la vida", ya sea por lazos de sangre o por vínculos establecidos a través del matrimonio. En sus relatos sobre el pasado, el río ocupa un lugar central, evocado con recuerdos cargados de afecto por lo imponente y hermoso que era, así como por los múltiples usos que le daban. Reconocen, no obstante, que con el paso de los años su caudal disminuyó hasta convertirse en un cauce seco la mayor parte del año, que solo con las lluvias recupera algo de agua, muy lejos de la imagen que conservan en su memoria. Estas evocaciones del río como fuente vital se entrelazan con recuerdos de su vida cotidiana en el pasado, marcada por la necesidad de acarrear agua para cubrir las tareas domésticas. Aun así, ir al río implicaba un espacio de encuentro: desde niñas coincidían allí para jugar y cumplir encargos familiares, y ya como mujeres casadas se encontraban lavando ropa o acarreando agua para cocinar. Estos momentos, aunque limitados por las responsabilidades del hogar y la crianza, abrían oportunidades para socializar y fortalecer vínculos con otras mujeres.

Además, todas se casaron entre los 16 y los 23 años, se convirtieron en madres y dedicaron gran parte de su vida al cuidado de sus hijos y de sus hogares. Existe una marcada tradición en cuanto a las actividades que, como mujeres de la colonia, se espera que realicen: todas lavaban en el río, recolectaban leña y, quienes crecieron en la comunidad, se encontraban con las demás tanto en el río como en otros espacios comunes, como la misa u otras actividades de la iglesia (Figura 2). La mayoría refiere relaciones de pareja en las que ellas han asumido la responsabilidad principal de la crianza y las labores domésticas. Todas tienen nietos y coinciden en que disfrutan compartir su tiempo con ellos.

Figura 2

En confianza

Nota. Andador de las Culturas, frente a la Parroquia del Señor de la Agonía, Los Castillos, León, Guanajuato, 16 de enero del 2023. Fotografía tomada por Dolores Isabel Escobedo Barco.

Cotidianidad: la experiencia de habitar en Los Castillos

Las mujeres describen su experiencia de vida en Los Castillos como positiva; sienten afecto por el lugar donde han pasado la mayor parte de sus vidas. Aunque han enfrentado carencias, afirman que les ha gustado vivir allí. Todas recuerdan con especial cariño el río, al que asocian con la belleza del entorno y con momentos de recreación y convivencia; si bien reconocen que en el pasado debían desplazarse hasta él para cubrir necesidades básicas, valoran esos recuerdos como parte de una memoria colectiva que refuerza su vínculo con la colonia. Hoy, aunque el río forma parte de su pasado, sigue ocupando un lugar significativo en sus historias y en la identidad que han construido como habitantes de este espacio.

Actualmente, la situación es distinta a cómo recuerdan su niñez y su juventud. La colonia cuenta ahora con servicios básicos como electricidad, agua, teléfono y, al menos en la mitad de su extensión, calles pavimentadas. Ellas señalan que la vida es más cómoda en comparación con el pasado, aunque recuerdan que antes todo era más tranquilo. El crecimiento de la colonia y la llegada de los servicios fueron

procesos paulatinos. En sus relatos, las mujeres evocan la época en la que Los Castillos era todavía un rancho, una comunidad pequeña en la que todos se conocían. En una entrevista individual, una de ellas señaló lo siguiente:

> Yo me acuerdo de que antes eran pocas casas y todas eran muy grandes, tenían mucho terreno, pero como las empezaron a fraccionar para repartirlas entre los mismos hijos, los nietos o para venderlas, pues cada vez hubo más casas y mucha más gente. (Anónimo, comunicación personal, 26 abril 2023)

Con el paso de los años, se encontraron con la llegada de "extraños", pues antes todos se conocían. Relatan que, con la gente nueva, apareció también la inseguridad y aumentaron "los vicios y los viciosos" (Diario de campo, septiembre 2022). En sus memorias, contraponen ese pasado sereno con un presente en el que la población creció y, con ella, la presencia de consumo de sustancias ilegales, algo que terminó impactando de manera directa en sus entornos familiares y en su tranquilidad cotidiana.

Rememoran un pasado tranquilo, pero reconocen que en su presente la colonia ya no es como la recuerdan. Aun así, continúan habitándola y realizando sus actividades diarias: ir a las tiendas de alimentos, a la farmacia, al médico, al centro de salud, caminar, visitar familiares o asistir a la iglesia. En sus relatos no enfatizan las dificultades que enfrentan al desplazarse, aunque, como observadora externa, he identificado que existen elementos que condicionan la accesibilidad. Por ejemplo, la geografía de la colonia, marcada por cerros y el cauce del río, provoca que muchas viviendas queden a desnivel, lo que obliga a instalar escaleras, a veces improvisadas con piedras; además, algunas calles permanecen sin pavimentar, carecen de banquetas o, por su cercanía con los cerros, se conectan únicamente mediante escalones que dificultan el tránsito. Sin embargo, quizá por su larga convivencia con este paisaje, ellas no perciben estas limitantes como obstáculos, sino como parte habitual de su entorno.

Las personas que comparten un mismo territorio comparten más que el espacio físico que habitan, pues en él convergen también riesgos comunes. En el caso de estas mujeres, su condición de población adulta mayor las expone a desafíos específicos: las calles, los accesos a las viviendas y el sistema de transporte no fueron

concebidos con criterios de accesibilidad para su edad. Por ello, aunque sus reuniones tengan fines recreativos y de convivencia, comparten mucho más que buenos momentos. En sus charlas emergen de forma natural referencias a los asaltos, a las casas donde se comercializan drogas, a los secuestros y otros eventos que amenazan su seguridad.

En lo relativo a la salud, algunas mujeres presentan problemas físicos como desgaste en las rodillas o padecimientos crónicos como diabetes e hipertensión. Según sus necesidades y posibilidades económicas, eligen a qué servicio médico acudir: un par cuentan con seguridad social, algunas recurren al centro de salud de la colonia y otras prefieren la atención privada. También buscan realizar actividades que favorecen su bienestar, como salir a caminar o asistir a clases de natación[5]; lo que evidencia que actualmente ejercen una mayor autonomía sobre sus cuerpos y prácticas de autocuidado. Son conscientes de que con la edad es probable la aparición de enfermedades y dolencias, y reconocen que el desgaste físico es el resultado de una vida de trabajo, por ejemplo, comparten que:

> De 8 o 9 años, yo tuve que aprender a hacer las tortillas, diario era una cubeta grande y nunca nos quedaba nada para el día siguiente, porque como eran muchos hombres [en la familia] comían mucho. Y ahora de grande me dijeron que tengo desgaste porque empecé a trabajar muy chica. (Anónimo, comunicación personal, 15 febrero 2023)

Respecto al tema de las actividades que desarrollan como mujeres, resalta el tema de la preparación de alimentos. Villagómez (2021) sugiere que el reconocimiento de las labores de alimentación de la familia y otros puede resultar en una labor de reflexividad que otorgue resultados positivos de la percepción de las mujeres sobre sí mismas, y también señala que las cocinas pueden ser vistas como espacios transformadores, en tanto han sido apropiados por las mujeres. Advierte, sin embargo, que no debe perderse de vista la historia de opresión que ha limitado sus posibilidades, aunque también subraya la importancia de reconocer la voz de

5 Las clases de natación son un tema, algunas de las mujeres del grupo han decidido asistir a clases a una de las deportivas de la ciudad, para ello, tienen que desplazarse en un recorrido de más de una hora en el transporte público de la ciudad.

aquellas mujeres que “encuentran un sentido positivo al asumirse como cocineras y obtienen recompensas económicas o simbólicas de su trabajo” (Villagómez, 2021, p.22).

El tema de la preparación de los alimentos adquiere una relevancia especial porque una de las actividades que realizan en conjunto es el compartir comida. En las reuniones semanales, siempre se destina un momento para comer juntas, y esta dinámica también se replica en sus clases de natación. La hora de la comida se convierte así en un espacio para conversar, reforzar vínculos y hacer comunidad, bajo una lógica de hospitalidad donde “un taco no se le niega a nadie”[6]. En más de una ocasión he observado que, cuando alguna no lleva algo para compartir, las demás mantienen abierta la invitación a comer.

El grupo de adultas mayores

En un primer momento aparece el grupo de adultas mayores, que me llevó a reconocerlas como colectivo y a desarrollar esta investigación en torno a ellas y su participación en espacios fuera del ámbito doméstico. De acuerdo con las propias integrantes, el grupo tiene más de seis años de existencia. Una de las mujeres relata que asiste desde aproximadamente ese tiempo, aunque recuerda que, incluso antes de su incorporación, el grupo ya existía. En una entrevista, señala que cuando empezó a asistir:

> Todavía estaba yo en el comité, porque como anda uno ahí en presidencia y ve los beneficios y es cuando se mete uno a invitar a la gente, pues yo invité a varias de las que van allí…me gustaba mucho por la convivencia, ahorita hay muchas personas que no veo desde que dejé de ir al grupo, empecé a dejar de ir con la pandemia, [y] como mi pierna fue empeorando pues ya no puedo ir. (Anónimo, comunicación personal, 26 abril 2023)

Las redes que las mujeres han tejido a partir de los lugares que habitan y de la convivencia que mantienen trascienden los espacios físicos donde se originaron. Estas conexiones se traslapan a otros momentos y espacios, permitiendo que las mujeres amplíen su cotidianidad con actividades que involucran a personas ajenas a sus círculos familiares. De este modo, afianzan amistades que se incorporan a sus

6 Dicho común

rutinas, transformándose en vínculos significativos que enriquecen su vida diaria. En una entrevista, comparten:

> yo nunca, ni siquiera cuando me casé bailé, imagínese todos a baile y baile y yo sentada en mi boda. Ahora ya todas juntas en bolita sí me animo a bailar, "X" me decía vente, y a mí me daba pena, pues porque no sé [bailar], pero me decía: "como sea, tu baila como puedas". (Anónimo, comunicación personal, 28 febrero 2023)

Unos días antes había sido el cumpleaños de una integrante del grupo, y tuve la oportunidad de asistir como invitada. Entre los mariachis y la música en vivo, destacaba un grupo de mujeres —en su mayoría pertenecientes al colectivo de adultas mayores— bailando y disfrutando de la fiesta. A simple vista podría parecer una escena común, pero la entrevista citada en el párrafo anterior permite comprender que lo que para algunos resulta insignificante, para otros puede significar un acontecimiento profundo. En este caso, el simple hecho de animarse a bailar con las demás representa para ella un acto de recuperación del poder sobre su propio cuerpo, de reafirmar lo que desea y puede hacer a través de la experiencia corporal. Relata que, tras enviudar y perder a su padre en un corto periodo, atravesó una etapa de gran tristeza y depresión; fueron sus amigas de toda la vida quienes la invitaron a unirse al grupo de adultas mayores, un espacio que hoy reconoce como valioso y por el que expresa profundo agradecimiento.

Autoimagen actual: llegar a la tercera edad

Todas las participantes se asumen como parte del grupo de adultas mayores y se autodenominan “viejitas”, “enfermas” o “con limitaciones físicas”; sin embargo, sus acciones reflejan el deseo de seguir realizando actividades fuera del hogar. Son conscientes de que su presente es distinto al pasado que recuerdan, y aceptan su condición actual, salvo una de ellas, quien expresó: “aún me siento joven”. Esta afirmación sugiere que, en su percepción, todavía no ha llegado plenamente a la tercera edad, aunque en el transcurso de sus relatos introduce frases como “ya estoy viejita” (Anónimo, comunicación personal, 15 febrero 2023). De manera similar, en una entrevista resalta que ahora una de ellas se siente vieja, además señala que:

> [antes] tenía mucho trabajo con mis hijos, pero no me dolía nada, y ahora me siento enferma y me duele el cuerpo, pero me siento feliz y contenta porque mis hijos ya tienen sus familias, me siento tranquila. (Anónimo, comunicación personal, 28 marzo 2023)

Ellas son conscientes de sus limitaciones en salud y movilidad física, pero esto no les impide decidir participar en actividades fuera de sus círculos domésticos. En estos espacios alternativos al hogar encuentran compañía, diversión y escucha; elementos que, si bien pueden hallar en el entorno familiar, adquieren matices distintos cuando surgen en la convivencia con otras mujeres. El compartir con sus iguales —mujeres que atraviesan circunstancias similares— les brinda un sentido de pertenencia y acompañamiento.

Cada una, desde su propia historia, avanza a su ritmo; sin embargo, la relación que mantienen con las demás ha propiciado procesos de descubrimiento personal y la búsqueda de alternativas que les permitan situarse en un lugar donde se sienten mejor. Este acompañamiento colectivo les brinda oportunidades para disfrutar de experiencias y espacios nuevos, que poco a poco se integran a su cotidianidad. En este proceso, escuchan y validan sus propias voces y deseos, ejerciendo de manera evidente su autonomía.

Conclusiones

Ante un panorama como este, cabe preguntarse: ¿qué pasará en el futuro con el envejecimiento de la población? Podría pensarse en un horizonte penoso e incierto; sin embargo, las experiencias observadas muestran que, a partir de acciones locales, es posible impulsar cambios sociales que funcionen como alternativas frente a los riesgos compartidos. El acompañamiento generado en este grupo específico es ejemplo de ello. Si bien su origen está vinculado a una dependencia municipal y no puede considerarse el programa social ideal, ha posibilitado que estas mujeres se encuentren, se reconozcan y se acompañen. No se trata de romantizar las acciones que llevan a cabo, sino de destacar su capacidad de agencia para enfrentar las limitaciones impuestas por la edad, el género y la clase social, condiciones que las ubican en categorías de vulnerabilidad.

A partir de este encuentro con las otras, la reflexión se orienta a considerar que, al hablar de la colectividad de las mujeres, es necesario reconocer que ellas, con su cotidianidad y sus memorias del lugar, construyen una valorización activa de su territorio; así, otorgan al espacio una importancia arraigada en el imaginario que han creado en torno a él. A pesar de la inseguridad que atraviesa su contexto, su relación con la colonia está cargada de nostalgia y apreciaciones positivas; los riesgos se difuminan y emerge una conexión afectiva que enlaza a las mujeres con su comunidad. A través de la narración de sus memorias, se reconocen a sí mismas y a las demás como parte de una identidad colectiva que comparte experiencias y contribuye al bienestar propio y ajeno.

La movilidad de las mujeres por los distintos espacios de su colonia refleja su papel como vecinas de Los Castillos y como ciudadanas con derecho al uso del espacio público. Conocer la frecuencia y los destinos de sus desplazamientos permite comprender cómo habitan la colonia. El hecho de que salgan y ocupen espacios más allá del ámbito doméstico incide no solo en su autonomía individual, sino también en la vida comunitaria, pues son ejemplo de su interés por participar en diversas actividades de la colonia y de la ciudad.

Referencias

Álvarez, S. (2012). La autonomía personal de las mujeres. Una aproximación a la autonomía relacional y la construcción de las opciones. *Seminario de la Universidad de Palermo.* https://www.palermo.edu/derecho/pdf/La-autonomia-de-las-mujeres.pdf

Davis, M. (2014). *Planeta de ciudades miseria.* Ediciones Akal.

Di Liscia, M. H. (2007). Memorias de mujeres. Un trabajo de empoderamiento. *Política y Cultura,* (28), 43-69.

Duhau E., & Giglia A. (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli.* Siglo XXI/ Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

García, B. (2003). Empoderamiento y autonomía de las mujeres en la investigación sociodemográfica actual. *Estudios demográficos y urbanos, 18*(2), 221-253. https://www.jstor.org/stable/40315151

Jirón, P. (2012). Transformándome en la sombra. *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales y Urbanos,* (10).

Lagarde, M. (1990). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas presas y locas* (5a. ed.). Siglo XXI.

Linz, J., & Soto P. (2022). Soñar con quedarse: experiencias de mujeres frente al desalojo en la Ciudad de México. *Revista INVI, 37*(104). https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-83582022000100010&script=sci_arttext&tlng=pt

Martínez, D., & González, M. (Coord.). (2017). *Seguridad de las mujeres en contextos suburbanos.* UIA.

Pick, S., Sirkin, J., Ortega, I., Osorio, P., Martínez, R., Xocolotzin, U., & Givaudan, M. (2007). Escala Para Medir Agencia Personal y Empoderamiento (ESAGE). *Interamerican Journal of Psychology, 41*(3), 295-304. https://www.redalyc.org/pdf/284/28441304.pdf

Soldano, D. (2014). La desigualdad social en contextos de relegación urbana. Un análisis de las experiencias y los significados del espacio (Gran Buenos Aires, 2003-2010). En M. De Virgilio & M. Perelman (Coords.), *Ciudades Latinoamericanas. Desigualdad, segregación y tolerancia* (pp. 27-55). CLACSO.

Villagómez, P. (2021). Alimentar a otros para alimentar a los propios: dualidades y desigualdades de la venta del trabajo de alimentar. *Revista interdisciplinaria de estudios de género, 7*, e691. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2395-91852021000100104&script=sci_arttext

~ Sobre las autoras' ~

Blanca Susana Vega Martínez

Doctora en Humanidades. Profesora investigadora en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Actualmente es coordinadora de la Maestría en Psicología; preside el grupo de trabajo: "Educación, mujeres y sociedad" de la Facultad de Psicología; es subdirectora del grupo de pesquisa "Eleko: Gênero, Classe e Raça em Ensino de História e Educação" de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro; y es parte del grupo de pesquisa "História e Estudos de Gênero" de la Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil, así como también forma parte del Cuerpo Académico "Estudios Sociales y de la Salud para la Seguridad Humana" de la UASLP-SEP. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras, nivel 1. Sus intereses de investigación versan en historia de las mujeres (desde 1950), educación, mujeres y sociedad, y estudios sociohistóricos desde el enfoque biográfico y la historia oral. Forma parte de distintas redes y asociaciones, entre ellas, la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación y la Asociación Mexicana de Historia Oral; en ambas redes, se desempeña como vocal.

Diana Cecilia Rodríguez Ugalde

Mujer, feminista, creadora, psicóloga, profesora e investigadora social. Doctora en Estudios Latinoamericanos en Territorio, Sociedad y Cultura por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. En sus estudios de grado, realizó estancias académicas en la Facultad de Formación del Profesorado en la Universidad de Barcelona y en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca. Recientemente concluyó una estancia de investigación posdoctoral en el área de antropología social en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, campus Morelia (UNAM). Desarrolla investigación colaborativa y comprometida desde miradas feministas con comunidades escolares en torno a procesos pedagógico-sociales y socioeducativos sobre violencias, género, re-existencias y territorio en contextos de violencia armada, criminal y extractivista en México y Colombia. Sostiene diálogos entre el arte y la ciencia social como apuesta ético-política. Junto con Natalia Fernández y Grecia Leal, es coordinadora del libro de cuentos colectivo *Palabrear territorios: cuentos desde México y Colombia*. Colabora con el cuerpo académico UPN-CA135: "Actores, métodos y materiales pedagógicos en la historia de México". Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, nivel 1. Labora como profesora interina de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional unidad 161 (Morelia, México).

Dolores Isabel Escobedo Barco

Maestra en Estudios para el Desarrollo y Licenciada en Antropología Social por la Universidad de Guanajuato. Cuenta con experiencia en temas de género, ha participado en diversos cursos sobre feminicidio, violencia contra las mujeres, educación para la paz, además de capacitaciones sobre perspectiva de género y derechos humanos. Ha trabajado con mujeres de distintas procedencias, algunas del ámbito rural, algunas migrantes, mujeres indígenas, infancias y adultas mayores para explorar el tema de autonomía de las mujeres en una de las periferias de la ciudad de León, Guanajuato. Actualmente funge como profesora de tiempo parcial en la Universidad de Guanajuato, con materias para las Licenciaturas en Ciencia Política y Administración Pública, y en Desarrollo y Gestión del Territorio.

Dorisbel Guillén Cruz

Licenciada en Periodismo por la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas (Cuba) y egresada de la Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México. Actualmente se desempeña como docente en el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Jalisco (CECHYTEJ) y colabora como periodista en ADN Cuba. Su proyecto de tesis se centra en la memoria colectiva y las narrativas orales, con un estudio comparativo de dos corpus producidos en 2008 y 2022 en su pueblo natal. A la vuelta de 15 años, retorna a su lugar de origen para analizar y comparar estas narrativas orales en contexto. Ha participado en eventos académicos y congresos como el Congreso LASA 2015 (San Juan, Puerto Rico), el Congreso AMIC (2021, 2023), el Coloquio Martiano (Sancti Spíritus, 2014) y la XI Bienal Identidad (Jarahueca, Cuba, 2017).

Hilda Georgina Hernández Alvarado

Doctora en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Maestra en Estudios Regionales por el Instituto Mora y Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Coahuila (UAdeC). Es docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAdeC, donde coordina el Departamento de Investigación e Intervención Socioambiental (DIIS); forma parte del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras; y preside (2023-2025) la Asociación Mexicana de Historia Oral (AMHO). Actualmente desarrolla dos líneas de investigación: procesos socioambientales e historia oral. En cuanto a la primera, sus publicaciones y diseños curriculares abordan la sobreexplotación, el deterioro de la calidad del agua y la educación ambiental. En la segunda línea de investigación promueve la historia oral en el norte de México a través de seminarios, repositorios, actividades de divulgación y publicaciones. Estas últimas recuperan la memoria de los habitantes del norte de México, principalmente de la Región Lagunera, a través de la vinculación de la memoria y el espacio con la identidad, la solidaridad, los procesos políticos y la vida cotidiana.

Nayeli Fabiola Moctezuma Moreno

Maestra en Análisis Histórico del Mundo Actual por la Universidad de Cádiz y Licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente se desempeña como docente en la Université Paris Nanterre, donde también realiza su investigación doctoral en cotutela entre la École Doctorale Lettres, Langues, Spectacles del Centre de Recherches Ibériques et Ibéro-américaines (CRIIA) y el Doctorado en Humanidades y Artes de la Universidad de Cádiz. Su proyecto de investigación, titulado "Poner el cuerpo, habitar la historia: fotografía y agencia femenina en las transiciones democráticas de Argentina y España", examina las relaciones entre corporalidad, memoria y agencia, centrándose en las formas en que las mujeres interpelan y reconfiguran el espacio público a través de sus cuerpos y narrativas visuales. En este marco, su trabajo se sitúa en la intersección entre estudios visuales, teoría feminista y memorias del pasado reciente. Es integrante del grupo de estudios de "Historia Actual" de la Universidad de Cádiz y del Grupo de Estudio sobre Arte, Cultura y Política en la Argentina Reciente del Instituto Gino Germani (UBA). Ha participado como ponente en diversos congresos y seminarios internacionales en América Latina y Europa, abordando problemáticas ligadas a la memoria histórica, los usos políticos del pasado y la imagen como dispositivo de representación y disputa simbólica. Entre sus publicaciones recientes se encuentran el capítulo de libro "El cuerpo como línea de fuga: Deleuze, Guattari y el cuerpo exiliado" y el ensayo "Photography and Memory: The Representation of the Unrepresentable in Gustavo Germano's Absences", en el que analiza el potencial de la fotografía para inscribir lo ausente en el campo de lo visible, articulando duelo, testimonio y memoria colectiva en contextos de violencia estatal y desaparición forzada.

Norma Ramos Escobar

Doctora en Humanidades con acentuación en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana, Maestra en Historia por El Colegio de San Luis y Licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Entre sus líneas de investigación se encuentran: historia de la niñez en la educación pública, historia de la educación y género, cultura y memoria escolar, y trayectorias docentes. Ha brindado cursos, talleres y conferencias relacionadas con la historia de la educación y género. Cuenta con alrededor de 50 publicaciones, entre libros, capítulos de libros, artículos, ponencias publicadas en memorias de congreso y reseñas. Actualmente es profesora de tiempo completo de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Unidad 241 y coordinadora de investigación. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras, nivel 1, y cuenta con perfil deseable PRODEP.

Ruth Yolanda Atilano Villegas

Doctora en Artes por la División de Arquitectura, Arte y Diseño de la Universidad de Guanajuato (UG), Maestra en Historia (Investigación Histórica) por el Departamento de Estudios de Cultura y Sociedad de la UG y Licenciada en Historia por el Departamento de Historia de la UG. Se especializa en temas relacionados con la historia cultural, así como en la investigación con fuentes iconográficas y orales. Cuenta con publicaciones en libros y revistas; ha participado como ponente y conferencista en diversos foros académicos. Desde el 2008 trabaja en el Laboratorio de Historia Oral de la UG, adscrito a la División de Derecho, Política y Gobierno, Campus Guanajuato, en el que lleva a cabo actividades relacionadas con la organización, preservación, custodia, creación y difusión de los testimonios orales en los que se rescata la memoria para el estudio y la comprensión del pasado reciente. Es miembro de la Asociación Mexicana de Historia Oral, en la que actualmente se desempeña como secretaria (Mesa directiva 2023-2025).

Qartuppi, S. de R. L. de C. V. está inscrita de forma definitiva en el Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (RENIECYT) con el número 1600052; y es miembro activo de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana (CANIEM) con número de registro 3751.

Historia oral, memoria y patrimonio cultural de las mujeres

Esta obra se terminó de producir en octubre de 2025.
Su edición y diseño estuvieron a cargo de:

Qartuppi®

Qartuppi, S. de R. L. de C. V.
https://qartuppi.com

Esta obra es de acceso abierto y puede ser leída, descargada y compartida libremente, bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Este libro surge de un encuentro entre mujeres académicas, estudiantes y artesanas-artistas que se reunieron para reflexionar colectivamente sobre los saberes de las mujeres en su quehacer cotidiano y para debatir en torno a la memoria y el patrimonio cultural. De este ejercicio se desprenden dos vertientes: por un lado, un recorrido teórico que aborda la recuperación de la memoria como un derecho de las mujeres a través de la historia oral; y por otro, la presentación de experiencias situadas en distintas latitudes, que muestran cómo las mujeres no solo resguardan la memoria, sino que también la preservan y la transmiten en las comunidades y espacios que habitan.

ISBN 978-607-8694-72-3
DOI 10.29410/QTP.25.13

Qartuppi®